Alfred Schmidt

# EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN MARX

siglo veintiuno de españa editores s.a.

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

biblioteca
del
pensamiento socialista

SERIE ENSAYOS CRÍTICOS

*Traducción de*
JULIA M. T. FERRARI DE PRIETO Y
EDUARDO PRIETO

# El concepto de naturaleza en Marx

*por*

Alfred Schmidt

siglo veintiuno editores
mexico
españa
argentina

*siglo veintiuno editores, sa*
CERRO DEL AGUA 248 MÉXICO 20, D F

*siglo veintiuno de españa editores, sa*
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

*siglo veintiuno argentina editores, sa*
Av PERÚ 952, BS AS, ARGENTINA

primera edición en español, 1976
segunda edición en español, 1977
© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
en coedición con
SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.

primera edición en alemán, 1962
© Europaische Verlagsanstalt, Francfort

Diseño de la cubierta: Santiago Monforte

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
*Printed and made in Spain*

ISBN: 84-323-0263-5
Depósito legal: M. 12.958-1977

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29

# INDICE


OBSERVACIÓN PRELIMINAR 9

INTRODUCCIÓN 11

I. KARL MARX Y EL MATERIALISMO FILOSÓFICO 15
- A. El carácter no ontológico del materialismo marxista 15
- B. Crítica de la forma que toma la dialéctica de la naturaleza en Engels 47

II. LA MEDIACIÓN HISTÓRICA DE LA NATURALEZA Y LA MEDIACIÓN NATURAL DE LA SOCIEDAD 71
- A. Naturaleza y análisis de la mercancía 71
- B. El concepto de intercambio orgánico entre hombre y naturaleza y sus aspectos especulativos 84

III. ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA Y EL PROCESO CONGNOSCITIVO 109
- A. Ley natural y teleología 109
- B. Concepto de la teoría del conocimiento en Marx 122
- C. Constitución del mundo y praxis histórica 127
- D. Observaciones sobre las categorías de la dialéctica materialista 137

IV. LA UTOPÍA DE LA RELACIÓN ENTRE HOMBRE Y NATURALEZA 149

APÉNDICE 193

HISTORIA Y NATURALEZA EN EL MATERIALISMO DIALÉCTICO 197
- Diferenciaciones en el concepto de una dialéctica histórica 199
- Naturaleza, conocimiento y praxis histórica 211

PREFACIO A LA EDICIÓN ITALIANA, por Lucio Colletti 231

ADVERTENCIA A LA EDICIÓN ITALIANA 241

La humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza. Incluso la pura luz de la ciencia sólo puede irradiar, según parece, sobre el oscuro fondo de la ignorancia. El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas materiales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material.

KARL MARX

(De un manuscrito descubierto por D. Riazánov. Citado en *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Viena-Berlín, 1928, p. 42.)

# OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Este libro se presenta como un estudio filológico de un aspecto de Marx. Alfred Schmidt ha localizado e interpretado aquellos pasajes de los distintos períodos de la actividad intelectual de Marx que se refieren al concepto de naturaleza. No tenemos conocimiento de que se haya realizado hasta ahora ninguna otra exposición del concepto de naturaleza en Marx que sea tan profunda y en consonancia con el estado de la problemática. Para llevarla a cabo no bastaba con reunir pasajes en los que se hablara de la naturaleza. Incluso en otros donde la naturaleza no constituye el tema central, en las teorías sobre el trabajo, el valor y la mercancía, están implícitas concepciones acerca de la naturaleza. Por ello, al exponer fundadamente el concepto de naturaleza, Schmidt ilumina también otras partes de la teoría. Por ejemplo, elucida el justo alcance de la versión según la cual existe una oposición radical entre la dialéctica idealista y la materialista, y aclara también la muy citada frase de Marx donde éste dice que su método de trabajo sólo flirtea con la dialéctica.

El autor examina, con referencia al concepto de naturaleza, textos apenas utilizados hasta ahora para ese tema, como por ejemplo los trabajos preliminares de Marx titulados *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)] publicados en 1953, y contribuye con ello a precisar el concepto marxista de materialismo. La reducción de la realidad a mera naturaleza, a partículas atómicas, o a lo que según el estado de la ciencia en cada época se considere como los últimos componentes, no debe entenderse de ninguna manera en sentido absoluto. En forma no muy distinta de Kant, para quien todo conocimiento se remonta a la actividad de funciones ordenadoras del sujeto, en Marx aquél se vincula con el trabajo humano, y más precisamente con el trabajo efectivo y social. Por consiguiente, el concepto de naturaleza de carácter físico queda relativizado. Afirmarlo como absoluto sería "vulgar". La representación cuantificadora de la naturaleza, del tipo de la que predomina hoy necesariamente en los laboratorios, no puede ser sin más

ni más idéntica al concepto de naturaleza de una humanidad que ya no está dividida y que se ha liberado del todo de las ataduras de la naturaleza.

Junto con el equívoco producido por el materialismo vulgar también se esfuma el de carácter pragmatista. Marx ha defendido menos que cualquier otro filósofo el punto de vista de que la estructura del pensamiento deba adaptarse a la praxis, de que éste deba ajustarse a exigencias prácticas a costa de la verdad. Sobre los estudiosos que para demostrar una cuestión de carácter práctico o lograr un determinado efecto entran en transacciones doctrinarias en desmedro de su propio punto de vista, Marx se pronunció con desprecio: los llamó desvergonzados. Los estudios políticos de Marx suelen emplearse en el este para lograr la sincronización interna, la orientación de la juventud, y para uso de quienes prepararán, en tierras extrañas, el camino a la colonización; en el oeste sirven no pocas veces para la defensa contra la agresión del nuevo evangelio. Con excesiva frecuencia, incluso en el oeste, el tratamiento del tema se ve afectado por una consideración superficial y que, en consecuencia, posibilita que se le preste muy poca atención. Schmidt ha evitado esa tentación mediante un modesto planteo filológico. El desarrollo del concepto central, que constituye el objeto del libro, trae a luz consecuencias distintas de las tradicionales. Tal hecho justifica que hayamos incluido en esta colección un trabajo que tiene su origen en una tesis de doctorado.

MAX HORKHEIMER

THEODOR W. ADORNO

Frankfort, primavera de 1962

# INTRODUCCIÓN

Este libro es una contribución a la interpretación filosófica de Marx. Su interés se centra sobre un concepto que en el pensamiento marxista parece tener una significación meramente periférica: el concepto de naturaleza. Marx habla raramente en sus escritos de la naturaleza "en sí". Este no es, sin embargo, un criterio que permita afirmar que la naturaleza tiene escasa significación en la teoría de la sociedad, sino que resulta del particular enfoque de esta teoría.

Como crítica de la economía política, la teoría de la sociedad representa el proceso de producción de los bienes materiales como una "*unidad de proceso laboral y proceso de formación de valor*".[1] En ese aspecto esta teoría, en coincidencia con la economía de Ricardo, dirige su principal atención al valor de intercambio de la mercancía, que como objetivación de trabajo humano abstracto, expresado en unidades de tiempo socialmente necesarias, está desprovisto de toda determinación natural.

La forma natural de la mercancía, lo que Marx llama su valor de uso, sólo entra en el análisis del proceso de formación de valor en tanto es *"sustrato material, portador del valor de intercambio"*.[2] Por el contrario, aquí, donde se trata principalmente del aspecto filosófico de la teoría marxista, el proceso de producción se considerará, ante todo, como proceso laboral productor de valor de uso, en su movimiento histórico.

Lo que diferencia el concepto marxista de naturaleza en su disposición respecto de otras concepciones, es su carácter sociohistórico. Marx parte de la naturaleza como "la primera fuente de todos los medios y objetos del trabajo",[3] es decir, la ve de entrada en relación con la actividad humana. Todos los demás enunciados sobre la naturaleza, sean de carácter especulativo, gnoseológico o referentes a las ciencias naturales, presuponen ya siempre la totalidad de los modos tecnológico-económicos de apropiación de los hombres, es decir, la praxis social.

Así como la naturaleza fenoménica y toda conciencia de la naturaleza, en el curso de la historia, se reducen cada vez más a constituir una función de los procesos objetivos de la sociedad, de la

misma manera en Marx la sociedad se muestra a su vez como un contexto natural. No sólo en el sentido inmediato y crítico de que los hombres no son aún dueños de sus propias fuerzas productivas frente a la naturaleza, de que estas fuerzas se les enfrentan como la forma organizada y sólida de una sociedad no comprendida a fondo, como una "segunda naturaleza", que contrapone a sus creadores una esencia que le es propia, sino también en el sentido metafísico de una teoría de la totalidad del mundo.

Incluso el proceso vital de los hombres, comprendido y dominado, sigue siendo un contexto natural. En todas las formas de la producción, la fuerza humana de trabajo es "sólo la exteriorización de una fuerza natural".[4] En el trabajo el hombre "se contrapone, como poder natural, a la materia de la naturaleza".[5] "En tanto el hombre [...] actúa exteriormente sobre la naturaleza y la modifica, modifica al mismo tiempo a su propia naturaleza."[6] La dialéctica de sujeto y objeto es para Marx una dialéctica de las partes constitutivas de la naturaleza.

Desde el punto de vista de su propósito, el contenido del presente escrito puede caracterizarse como un intento de exponer en sus aspectos fundamentales la interpenetración recíproca de naturaleza y sociedad tal como se produce en el seno de la naturaleza como realidad que abarca ambos momentos. Como fuentes este libro utiliza todas las obras disponibles de Marx. Para aclarar la posición marxista apelamos a los escritos de Engels en la medida en que éstos no incurran en la crítica de tal posición. Esto vale particularmente en lo que respecta a la concepción que tiene Engels de la dialéctica de la naturaleza.

En los puntos en que utilizamos los escritos tempranos de Marx, hemos tratado más bien de establecer la vinculación genética con determinados motivos del período intermedio y maduro de Marx, que de reiterar el equivocado intento tantas veces realizado hoy, de reducir el pensamiento propiamente *filosófico* de Marx a lo dicho en estos textos, particularmente a la antropología de los *Manuscritos* parisinos.

Convencidos de que Marx no se muestra de ninguna manera más filósofo cuando se sirve del tradicional lenguaje académico de los filósofos, tomaremos aquí en consideración, en una medida mucho más amplia que la habitual en las interpretaciones filosóficas de Marx, los escritos político-económicos del período intermedio y maduro de Marx, ante todo el *Rohentwurf* [Grundrisse (borrador)] de *El capital*, que es extraordinariamente importante

para comprender la relación existente entre Hegel y Marx, y que hasta ahora casi no ha sido utilizado.

Prescindiendo totalmente de la amplitud de la literatura a considerar sobre Marx, se oponen considerables dificultades a quien intente exponer el concepto de naturaleza del materialismo dialéctico. En Marx no hay una teoría sistemática de la naturaleza que esté consciente de todas las implicaciones especulativas. Hemos tenido entonces que reunir motivos a menudo fragmentarios sobre el tema extrayéndolos de las fases más importantes del desarrollo del pensamiento de Marx. Debido al extraordinario entrelazamiento de estos motivos no hemos podido evitar del todo ocasionales repeticiones, entrecruzamientos e incluso remisiones a cosas ya dichas, de modo que los temas tratados en cada uno de los capítulos o párrafos no coinciden siempre totalmente con lo que se indica en los títulos.

## NOTAS

[1] *Daś Kapital*, t. I, p. 195.
[2] *Ibídem*, p. 194.
[3] *Kritik der Gothaer Programms*, p. 17.
[4] *Ibídem*, pág. 17.
[5] *Das Kapital*, t. I, p. 185.
[6] *Ibídem*, p. 185.

# I. KARL MARX Y EL MATERIALISMO FILOSÓFICO

## A. EL CARÁCTER NO ONTOLÓGICO DEL MATERIALISMO MARXISTA

El problema del concepto de la naturaleza en Marx se amplía necesariamente al de la relación que existe entre la concepción materialista de la historia y el materialismo filosófico en general. Los intérpretes de Marx sólo se ocuparon de la cuestión raramente y de una manera poco satisfactoria.[1] En lo que respecta a Engels ni siquiera podía surgir el problema de si fue materialista también en un sentido filosófico general. Como tal lo señalan con demasiada claridad tanto el escrito sobre Feuerbach como el *Anti-Dühring* y *Dialektik der Natur* [Dialéctica de la naturaleza]. En el caso de Marx las cosas son un poco distintas. No aparece en forma tan visible en su teoría de la historia y de la sociedad el núcleo filosófico materialista que ésta contiene y que tácitamente presupone. Si bien la mayor parte de la literatura sobre Marx producida desde entonces destaca con razón lo que diferencia cualitativamente al materialismo marxista, como una teoría orientada fundamentalmente a la historia y la sociedad, respecto de todas las formas de materialismo aparecidas en la historia de la filosofía, omite sin embargo considerar debidamente aquellos momentos que vinculan a Marx mismo con los antiguos materialistas. Sin embargo, el problema de la vinculación existente entre concepción materialista de la historia y materialismo filosófico no es de ninguna manera de segundo rango ni de mero interés terminológico. Marx mismo, por otra parte, se dio cuenta de que la caracterización de su doctrina como "materialista" no significaba sólo una manera de expresarse no comprometida desde el punto de vista filosófico, *pour épater le bourgeois*, sino que esta doctrina pertenecía más bien, en un sentido preciso, a la historia de la filosofía materialista. Así, se señala también en la *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* [Introducción a la crítica de la economía política], como un punto del programa a elaborar no sólo la necesidad de defender la tesis de la dependencia de las formas del estado y de la conciencia de las respectivas relaciones de producción e intercambio contra "los reproches formu-

lados al materialismo de esta concepción",[2] sino que se menciona expresamente la "relación con el materialismo naturalista",[3] sin que Marx haya llegado nunca a esclarecer en forma explícita esta relación.

Para aclarar realmente la cuestión referente a en qué medida una teoría según la cual el momento en última instancia decisivo de la marcha histórica de la sociedad es el modo de producción y reproducción de la vida inmediata del hombre, presupone un materialismo filosófico, es necesario presentar algunos aspectos del desarrollo teórico de Marx que hasta ahora han sido poco observados. En primer lugar, es importante su juicio acerca de los iluministas franceses y de las corrientes de socialismo utópico que de ellos derivan, tal como aparece en *Heilige Familie* [La sagrada familia]. En este trabajo se define directamente el materialismo como "la doctrina del *real humanismo* y como la base *lógica* del *comunismo*".[4] Particular valor atribuye Marx a Helvecio, en el cual se encuentran tendencias que llevan la teoría sensualista del conocimiento de Locke hacia una teoría materialista de la sociedad:

> Si el hombre se construye todo conocimiento, sensación, etc., a partir del mundo de los sentidos y de la experiencia que en él realiza, se trata entonces de ordenar el mundo empírico de modo que el hombre experimente en él lo que es verdaderamente humano y se habitúe a ello, que se experimente como hombre [. . .] Si el hombre es configurado por las circunstancias, hay que configurar humanamente las circunstancias [. . .] Si el hombre es social por naturaleza, sólo desarrolla su verdadera naturaleza en la sociedad, y la potencia de su naturaleza debe medirse no por el poder del individuo aislado, sino por el poder de la sociedad.[5]

Junto a tales ideas del Iluminismo, en las cuales se anticipa directamente la teoría socialista, desempeñan un papel no carente de significación, en el desarrollo del joven Marx, los motivos de la crítica contemporánea, proveniente también de Schelling, contra el sistema de Hegel. Así, la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* [Crítica del derecho público hegeliano], con una expresión que recuerda un tema de Böhme retomado por Schelling, define a la familia y a la sociedad civil como "el oscuro fondo natural del cual surge la luz del estado".[6] Más tarde predomina, como es sabido, la terminología de Feuerbach. Las primeras formulaciones del materialismo histórico que aparecen en *La sagrada familia*, influidas por Feuerbach y aún carentes de unidad, hablan a veces de la sociedad de un modo parecidamente abstracto e indiferenciado,

como "base natural" [7] del estado. Los productos derivados de la sociedad se comportan todavía en esta obra respecto de ella como el espíritu respecto de la naturaleza en Feuerbach. De un pasaje de *La sagrada familia*, dirigido contra la izquierda hegeliana, surge igualmente con particular claridad que para Marx un materialismo naturalista constituye el supuesto tácito de cualquier teoría correcta acerca de la sociedad:

¿O la crítica crítica cree que ha llegado aunque sólo sea el comienzo del conocimiento de la realidad histórica, mientras excluye la conducta teórica y práctica del hombre respecto de la naturaleza, la ciencia natural y la industria? ¿O pretende haber conocido ya de hecho un período cualquiera, sin haber conocido, por ejemplo, la industria de ese período, el modo inmediato de producción de la vida misma? La verdad es que la crítica crítica, espiritualista, teológica, sólo conoce —conoce por lo menos en su imaginación— entre los hechos políticos, literarios y teológicos de la historia, los más importantes y de nivel estatal. Como separa el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, y a sí misma del mundo, del mismo modo esa crítica separa a la historia de la ciencia de la naturaleza y de la industria, y ve el lugar de nacimiento de la historia no en la producción groseramente *material* que ocurre sobre la tierra, sino en la vaporosa formación de nubes en el cielo.[8]

Es notable en este pasaje que Marx reproche a la izquierda hegeliana no simplemente una falsa interpretación de la historia, en la cual la producción material y la efectividad de las ciencias naturales se pasan por alto, sino que haya intentado mostrar que éstos, como idealistas filosóficos, deben llegar necesariamente a esa concepción de la historia. Quien separa el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, es también incapaz de captar la relación existente entre los contenidos de la cultura y la esfera de la producción material.

El materialismo antropológico de Feuerbach, que no tiene que ver con el movimiento mecánico de los átomos sino con la multiplicidad cualitativa de la naturaleza y con el hombre como un ser sensible objetivo, aporta a la teoría marxista de la historia su concepto de "base". Feuerbach es el que mediante su vuelco materialista de la especulación hegeliana va más allá de la mera crítica interna al idealismo, como es la que caracteriza a la izquierda hegeliana. Con ello abandona, según dice Marx, la "ebria especula-

ción" y pasa a la "sobria filosofía".[9] Los *Manuscritos* parisinos destacan con energía la significación de Feuerbach:

> Sólo con Feuerbach comienza la crítica positiva humanista y naturalista. Cuanto más silencioso, tanto más seguro, profundo, amplio y durable es el efecto de los escritos de Feuerbach, los únicos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel en los cuales está contenida una verdadera revolución teórica.[10]

Con su antítesis abstracta respecto del idealismo Feuerbach da a Marx el fundamento para una nueva disposición de pensamiento no idealista,[11] hasta el punto de que en ocasiones incluso Marx echa por la borda importantes motivos dialécticos que más tarde retomó. En algunos pasajes de *La sagrada familia*, por ejemplo, parece que Marx, siguiendo a Feuerbach, identifica directamente la dialéctica con el idealismo. En *La ideología alemana*, en las *Tesis* y en todas sus obras posteriores Marx retorna sin embargo —a través de la crítica realizada por Feuerbach contra Hegel— a posiciones hegelianas.

Las interpretaciones tradicionales de la relación Feuerbach-Marx se limitan en su mayor parte a indagar en qué medida la crítica ateísta de Feuerbach contra la religión y la metafísica espiritualista ha estimulado o directamente posibilitado la crítica de Marx a Hegel. La base naturalista-antropológica de los motivos críticos de Feuerbach resulta entonces menos visible, aunque sea de mucha mayor significación que lo que se supone habitualmente para la historia del origen de la dialéctica materialista. Erich Thier [12] es uno de los pocos que han señalado el hecho de que la influencia de Feuerbach sobre Marx no consiste tanto en su ateísmo, que ya era cosa corriente para el que conocía el Iluminismo francés y la crítica bíblica de la izquierda hegeliana, sino más bien en su *pathos* de la naturaleza y el hombre. Para la comprensión del concepto marxista de naturaleza los dos trabajos de Feuerbach titulados *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Tesis provisorias para la reforma de la filosofía] y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Principios de la filosofía del porvenir], de 1842/43, son más importantes que el escrito de 1841 que lleva por título *Das Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo], destacado por Engels en su monografía.

La crítica de Feuerbach a Hegel se centra en el aspecto crucial de todo sistema idealista: el concepto de naturaleza. Para Hegel la naturaleza es un derivado respecto de la idea:

La naturaleza es en el tiempo lo primero, pero el *prius* absoluto es la idea; este *prius* absoluto es lo último, el verdadero principio, el alfa y la omega.[13]

La filosofía de la naturaleza de Hegel se entiende como la ciencia de la idea en su ser otro. En la naturaleza se nos presenta la idea en una forma inmediata, no purificada aún como concepto. La naturaleza es el concepto, puesto en su no conceptualidad. La naturaleza no es para Hegel un ser determinado en sí, sino el momento de la alienación, por el que pasa la idea como abstracta-universal, para volver a sí misma sin residuo en el espíritu. Uno de los tránsitos más notables y problemáticos de la filosofía hegeliana en general es el criticado igualmente por Feuerbach y Marx, que va de la "lógica", cuyo resultado es la idea pura, a la "filosofía de la naturaleza", es decir, del pensamiento al ser sensible-material:

La libertad absoluta de la idea consiste empero en que ésta [. . .] *se resuelve a dejar salir* libremente *de sí*, como *naturaleza*, el momento de su particularidad, o de su primer determinarse y ser otro, la *idea inmediata* como reflejo suyo.[14]

No sólo permanece oscuro en Hegel cómo la idea se desdialectiza en cierto modo en su tránsito a la naturaleza, de qué manera la idea, que como absoluta está ya siempre en sí, llega a alienarse, a perderse en un mundo del ser objetivo-material, sino también el proceso por el cual la naturaleza, una vez producida por la idea, suprime gradualmente todas las determinaciones naturales y pasa al espíritu como su más elevada verdad. No por azar la manera en que Hegel describe este tránsito de la naturaleza al espíritu recuerda la conclusión privada de materialidad, en el nivel del saber absoluto, de la dialéctica del saber y de su objeto expuesta en la *Fenomenología*, conclusión que justamente critica Marx:

Hemos hecho notar en la introducción a la filosofía del espíritu que la naturaleza misma suprime su exterioridad y dispersión, su materialidad como algo no verdadero, no adecuado al concepto que en ella reside, y a través de este tránsito hacia la inmaterialidad pasa al espíritu.[15]

En la medida en que la naturaleza depone progresivamente su exterioridad y produce el alma, Hegel cree poder deducir el carácter inmaterial de la naturaleza en general:

Puesto que todo lo que es material resulta eliminado por el espíritu que es en sí y actúa en la naturaleza, y esta eliminación se cumple en la sustancia del *alma*, el alma se presenta como la idealidad de *todo* lo que es material, como *toda* inmaterialidad, de modo que todo lo que se llama materia —por más que engañe a la representación con su apariencia de autonomía— se reconoce como algo no autónomo frente al espíritu.[16]

A este idealismo hegeliano de la naturaleza Feuerbach contrapone, como hemos dicho, su naturalismo en forma abstracta y antitética. Como la filosofía de Hegel es para Feuerbach una filosofía desde el punto de vista de la filosofía, él se considera, por su parte, como un filósofo desde el punto de vista de la no filosofía. En lugar de comenzar con la filosofía para terminar nuevamente con ella, Feuerbach quiere comenzar con la no filosofía y volver a ella a través de la filosofía. En las *Vorläufige Thesen* [Tesis provisorias] esboza su programa como una "negación de la filosofía académica",[17] de la siguiente manera:

El filósofo debe acoger en el *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que más bien va *contra* la filosofía, *se opone* al pensamiento abstracto, aquello, por lo tanto, que en Hegel está relegado a las *notas* [. . .] La filosofía no tiene, por ende, que comenzar *consigo misma*, sino con su *antítesis*, con la no filosofía. Este ser que hay en nosotros distinto del pensamiento, no filosófico, absolutamente *antiescolástico*, es el principio del *sensualismo*.[18]

La nueva filosofía ya no pretende tener un papel especial respecto de las demás ciencias, sino que, como ellas, tiene por presupuesto la naturaleza, idea que en Marx, adecuadamente modificada, se puede seguir hasta *El capital*:

Todas las ciencias deben fundarse sobre la *naturaleza*. Una doctrina sigue siendo sólo una *hipótesis* mientras no se encuentra su *base natural*.[19]

La naturaleza, sin la cual la razón carecería de sustancia, se funda en sí misma. "El ser es a partir de sí mismo y mediante sí mismo." [20] La naturaleza es *causa sui*. Feuerbach critica ante todo la opinión de Hegel, de que la naturaleza es una alienación de la idea absoluta:

La doctrina hegeliana de que la naturaleza, o sea la realidad, es *puesta* por la idea, constituye sólo la expresión *racional* de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creación de Dios, o el ser material es creación de un ser inmaterial, es decir, abstracto. Al final de la *Ciencia de la Lógica* la idea absoluta llega incluso a una "resolución" nebulosa, para documentar con sus propias manos que tiene su origen en el cielo teológico.[21]

Para Feuerbach el pensar, el espíritu, se trasforma en una cualidad del hombre junto a sus otras cualidades naturales. Toda conciencia es conciencia de hombres dotados de un cuerpo. La ciencia del hombre, como un ser necesitado, sensible, fisiológico, es por lo tanto el presupuesto de toda teoría de la subjetividad:

Sólo el hombre es el *fundamento* y el *terreno* en que se apoya el yo de Fichte, de la mónada leibniziana, de lo absoluto.[22]

En el punto de llegada de la filosofía clásica alemana se muestra definitivamente el yo supraempírico, la "conciencia en general" como una abstracción de los sujetos finitos. Ya en la filosofía de Kant resulta muy difícil el problema de la relación existente entre el yo trascendental y el yo empírico-psicológico. Aunque Kant, de acuerdo con su programa, debe insistir en la rigurosa diferencia de los dos yo, no puede evitar, en la ejecución concreta de la crítica de la razón, que esa diferencia se vuelva imprecisa y ambos se confundan. Por ello su sujeto trascendental toma un cierto matiz antropológico. En Feuerbach, el hombre, como estadio terminal de todo el desarrollo del pensamiento, se constituye, justamente en tanto ente empírico y natural, en el tema propiamente dicho:

La nueva filosofía hace del hombre el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía, con *inclusión de la naturaleza* como base del hombre, es decir, hace de la *antropología* la *ciencia universal*, con *inclusión de la fisiología*.[23]

Así como Feuerbach en su crítica de la religión trata de comprender los contenidos religiosos como un extrañamiento de contenidos sensibles humanos, también entiende el espíritu absoluto como un extrañamiento del espíritu humano finito. Con ello se suprime la preexistencia hegeliana de las categorías lógicas respecto de la creación del mundo y de un espíritu finito, y las formas lógicas se explican como funciones de hombres perecederos:

La metafísica o lógica sólo es una ciencia *real, inmanente*, cuando no *se separa* del así llamado *espíritu subjetivo*. La metafísica es la *psicología esotérica*.[24]

La idea de que no hay que partir del espíritu absoluto, sino de hombres corpóreos, es también de gran importancia para la teoría marxista. También para Marx vale la proposición:

Sólo el *hombre* es la *realidad*, el *sujeto* de la *razón*. Es el *hombre* el que piensa, no el *yo*, no la razón.[25]

La diferencia imposible de suprimir entre concepto y realidad, reconocida sin duda por Hegel pero devaluada al mismo tiempo, porque la incorpora como mera determinación mental al lado subjetivo, resulta necesariamente de la reducción del espíritu absoluto al humano. No es posible aferrar la "realidad afectiva" mediante una deducción sin lagunas. Feuerbach expresa este pensamiento de una manera muy aguda:

La *realidad efectiva* es *representable* en el *pensamiento no con números enteros*, sino sólo en *fracciones*. Esta diferencia es *normal* —se basa en la naturaleza del pensar, cuya esencia es la generalidad, a diferencia de la realidad, cuya esencia es la individualidad. Lo que impide, sin embargo, que esta diferencia llegue a una *contradicción formal* entre lo *pensado* y lo *real*, es el hecho de que el pensar *no avanza en línea recta, en la identidad consigo mismo, sino que se interrumpe por obra de la intuición sensible*. Sólo el pensar que *se determina* y se *rectifica* mediante la *intuición sensible* es pensar *real* y *objetivo* —pensar de la *verdad objetiva*.[26]

Puesto que Marx, yendo más lejos que Feuerbach, introduce como momento constitutivo del proceso de conocimiento no sólo la intuición sensible sino también toda la praxis humana, satisface al mismo tiempo la exigencia de Feuerbach, en el sentido de que la nueva filosofía debe diferenciarse "*toto genere* de la antigua".[27] Sólo porque las autoridades de Feuerbach, o sea el hombre y la naturaleza, se manifiestan como momentos dialécticos de la praxis, llegan a su concretez. Como en el caso de Feuerbach, también Marx habla de la "prioridad de la naturaleza externa".[28] Sin embargo, formula una reserva crítica: que toda prioridad sólo puede serlo dentro de la mediación.

Si bien Marx define la naturaleza —el material de la actividad humana— como aquello que no es subjetivo, que no se disuelve en los modos de apropiación humana, lo que es directamente no idéntico al hombre, no entiende sin embargo esta realidad exterior al hombre en el sentido de un objetivismo inmediato, y por lo tanto de carácter ontológico. En Feuerbach se opone de un modo intuitivo-pasivo, no activo-práctico, el ser genérico hombre como subjetividad que se mantiene vacía,[29] dotado de meras cualidades naturales, a la naturaleza como objetividad muerta. Lo que Feuerbach califica de unidad del hombre y la naturaleza se refiere sólo al hecho, trasfigurado por él románticamente, del origen natural del hombre, pero no a su unidad con la naturaleza mediada socio-históricamente en la industria, unidad que es también a todos los niveles diferencia, apropiación de un elemento extraño, desavenencia. El hombre de Feuerbach no se presenta como una fuerza productiva independiente sino que permanece atado a la naturaleza prehumana. Sin duda el hacer corporal presupone esta base natural como bloque que se opone y trasciende a la conciencia. Todo trabajo se realiza sobre un ser sólido, que sin embargo se manifiesta a la vez respecto del sujeto como algo vano y pentrable. El realce antropológico que da Feuerbach al hombre frente al resto de la naturaleza se mantiene en un plano abstracto. La naturaleza en su conjunto es para él un sustrato ajeno a la historia, homogéneo, cuya resolución en una dialéctica de sujeto y objeto constituye el meollo de la crítica marxista. La naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana y al mismo tiempo la totalidad de lo que existe. Como Feuerbach insiste en forma irreflexiva y simple sobre la totalidad, cae de un modo ingenuo y realista en el mito de una "naturaleza pura" [30] e identifica de una manera ideológica [31] el ser inmediato del hombre con su esencia. Marx no se propone remplazar simplemente el espíritu del mundo de Hegel por un principio igualmente metafísico, como sería una sustancia material del mundo. No formula reproches abstractos al idealismo hegeliano, como hace Feuerbach, sino que ve expresada en él la verdad, aunque en una forma aún no verdadera. El idealismo acierta al considerar que el mundo está mediado por el sujeto. Marx piensa, sin embargo, que este pensamiento sólo puede aceptarse en todo su alcance en tanto demuestra la importancia que tiene el peculiar *pathos* del "producir", de Kant a Hegel: el productor de un mundo objetivo es el proceso vital socio-histórico de los hombres. El hecho de que con el comienzo de la edad moderna el ser natural extrahumano se rebaje cada vez más a constituir un factor de las configuraciones

sociales, se refleja filosóficamente en que las determinaciones de la objetividad emigran en medida creciente hacia el sujeto, hasta que por fin, en la especulación cabalmente poskantiana, se disuelven en él sin residuo. Como consecuencia, el proceso de producción sigue siendo incluso en Hegel de carácter espiritual en su conjunto, pese a algunas extraordinarias apreciaciones empíricas de detalle. En la lógica de Hegel, dice Feuerbach, el pensamiento está "en ininterrumpida unidad consigo mismo; sus objetos son sólo determinaciones del pensar, se resuelven puramente en el pensamiento, no tienen nada por sí que permanezca fuera del pensamiento".[32] La contradicción entre sujeto y objeto se anula en Hegel dentro del sujeto como absoluto. Aunque en las etapas particulares del proceso dialéctico la no identidad sea la fuerza impulsora, triunfa sin embargo, al final del sistema, la identidad idealista. Inversamente, se impone en última instancia en la dialéctica marxista lo no idéntico y justamente porque Marx, en oposición a Feuerbach, reconoce plenamente la significación de la dialéctica hegeliana:

> La dialéctica de Hegel es la forma básica de toda dialéctica, pero sólo *después* de la eliminación de su forma mística [. . .] [33]

Por "forma mística" de la dialéctica hegeliana entiende Marx la concepción idealista de la idea de la mediatez de todo inmediato. Se atiene al monismo naturalista de Feuerbach sólo en tanto también para él sujeto y objeto son "naturaleza".

Al mismo tiempo supera el carácter abstracto-ontológico de ese monismo relacionando la naturaleza y toda conciencia de ella con el proceso vital de la sociedad. Puesto que los sujetos mediadores, los hombres finitos y determinados en el espacio y en el tiempo, son a su vez un trozo de la realidad material por ellos mediada, la idea de la mediatez de lo inmediato, en su versión marxista, no lleva al idealismo. En la medida en que Marx, a diferencia de Feuerbach, hace aparecer a la naturaleza como socialmente acuñada, la inmediatez de ésta no se manifiesta como una apariencia presta a desvanecerse sino que se mantiene firme su prioridad genética frente a los hombres y a la conciencia de éstos.

Marx describe la realidad extrahumana, a la vez independiente de los hombres y mediada con ellos o en todo caso mediable, con términos que utiliza como sinónimos: "materia", "naturaleza", "sustancia natural", "cosa natural", "tierra", "momentos existenciales objetivos del trabajo", "condiciones objetivas" o "fácticas del trabajo". Como incluso los hombres constituyen una parte integrante

de esta realidad, el concepto marxista de naturaleza resulta idéntico al de la realidad en conjunto.[34] El concepto de naturaleza como realidad en conjunto no remata, sin embargo, en una "concepción del mundo" concluyente o en una metafísica dogmática, sino que circunscribe únicamente el horizonte mental en que se mueve el nuevo materialismo, que según dice Engels consiste en explicar el mundo a partir de él mismo.[35] Este concepto de naturaleza es bastante "dogmático" como para excluir de la construcción teórica todo lo que Marx denomina misticismo o ideología; es al mismo tiempo suficientemente no dogmático y amplio como para evitar que la naturaleza se consagre como entida metafísica o se consolide como un principio ontológico último.

La naturaleza es el único objeto del conocimiento. Incluye en sí tanto las formas de la sociedad humana, como también, inversamente, sólo aparece mental y realmente en virtud de esas formas. Apegado en este punto al sensualismo de Feuerbach, Marx parte de la sensibilidad como "base de toda ciencia".[36] La teoría materialista es para él directamente idéntica a la actitud científica:

> Sólo cuando la ciencia parte de ella en la doble configuración de conciencia *sensible* y de necesidad *sensible*, es decir, sólo cuando parte de la naturaleza, es *ciencia real*.[37]

El mundo sensible y los hombres finitos en su respectivo entrelazamiento social —esencia y apariencia a la vez— son las únicas magnitudes que tiene en cuenta la teoría marxista. Sólo existe para Marx, en el fondo, "el hombre y su trabajo, por una parte, y la naturaleza y su sustancia material, por la otra".[38] A partir de la lógica objetiva de la situación humana de trabajo trata Marx de comprender también la estructura de los otros dominios de la vida:

> La tecnología revela el comportamiento activo del hombre respecto de la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida, y por lo tanto también de sus relaciones sociales vitales y de las representaciones espirituales que de ellas surgen.[39]

Orientados por la imagen de su respectiva lucha por la naturaleza, los hombres interpretan el mundo en las distintas esferas de su cultura, y por ende, tanto para Marx como para Feuerbach, todas las representaciones que se refieren a regiones sobrenaturales del ser son expresión de una organización negativa de la vida. El

movimiento histórico [40] es una relación recíproca de los hombres con los hombres y con la naturaleza. Sin duda el mundo material abarca tanto al sujeto como al objeto, pero subsiste esencialmente el hecho de que desde el punto de vista histórico, frente a la unidad del hombre con la naturaleza se afirma su carácter irreconciliable, es decir, en última instancia, la necesidad del trabajo. La naturaleza le interesa a Marx, en primer lugar, como momento de la praxis humana. Así, ya se destacan los *Manuscritos* parisinos con toda decisión:

[. . .] la naturaleza, tomada en forma abstracta, por sí, *fijada* en la separación del hombre, no es *nada* para el hombre.[41]

Mientras la naturaleza no es trabajada carece económicamente de valor o, mejor dicho, tiene sólo valor potencial que espera su realización:

El puro material natural, mientras no se objetiva en él *ningún* trabajo humano y es por lo tanto pura materia y existe independientemente del trabajo humano, no tiene ningún valor, pues el valor es sólo trabajo objetivado [. . .] [42]

Algunos motivos filosóficos que Marx no formula explícitamente en otras obras se pueden extraer de las alusiones a la historia de la filosofía que hace en *La sagrada familia*. La caracterización general del sistema hegeliano que aparece en el siguiente pasaje apoya particularmente el punto de vista de que el materialismo de Marx no debe entenderse ontológicamente:

En Hegel hay *tres* elementos: la *sustancia espinoziana*, la *autoconciencia fichteana*, la *unidad hegeliana* necesariamente contradictoria de ambas, el *espíritu absoluto*. El primer elemento es la *naturaleza* con ropaje metafísico en su *separación* del hombre, el segundo es el *espíritu* con ropaje metafísico en su *separación* de la naturaleza, el tercero es la *unidad* de ambos con ropaje metafísico, el *hombre real* y el *género humano* real.[43]

El ataque frontal de Marx es triple. En lo que respecta al concepto espinoziano de sustancia, Marx combate la representación de un en-sí de la naturaleza no mediado por el hombre; en la autoconciencia de Fichte, lo cual significa en este caso en el concepto de sujeto del idealismo alemán en general, critica la autonomía de la

conciencia y de sus funciones respecto de la naturaleza. El sujeto mediador no es simplemente "espíritu", sino el hombre como fuerza productiva. Finalmente, en el absoluto de Hegel, en la unidad de sustancia y sujeto, Marx ve la unidad de los momentos producida no en forma históricamente concreta sino "con ropaje metafísico". Así como la naturaleza no es separable del hombre, inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales son separables de la naturaleza. La función humana de pensamiento es un producto histórico-natural. Marx define el proceso de pensamiento como un proceso natural:

Puesto que el proceso mismo de pensamiento surge de las condiciones y es en sí mismo un *proceso natural*, también el pensamiento realmente comprensivo sólo puede ser siempre él mismo, y no es posible distinguirlo sino gradualmente, según la madurez de su desarrollo, y por ende también del órgano que para él sirve.[44]

Desde el comienzo se encuentra en un camino falso el que ve en el materialismo una idea unitaria y en su historia un desarrollo cogitativo puramente inmanente.[45] Si se hace caso omiso de determinados rasgos formales, que son propios de toda filosofía materialista, resulta visible que el materialismo en su método, su interés específico y, en general, en sus rasgos temáticos distintivos es variable desde el punto de vista socio-histórico. Lo que en un determinado siglo le resulta de la máxima importancia, puede mostrarse como secundario en el siglo siguiente. Pero el materialismo es siempre, como toda filosofía, un aspecto intelectual del proceso vital de los hombres:

El mismo espíritu que con las manos de los operarios construye los ferrocarriles, crea los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos. La filosofía no está fuera del mundo, como tampoco el cerebro está fuera del hombre por el hecho de que no resida en el estómago; pero por cierto la filosofía está junto con el cerebro en el mundo más que junto con los pies en el suelo, mientras muchas otras esferas humanas se arraigan fuertemente con los pies en la tierra y recogen con las manos los frutos del mundo, antes de que sospechen que también la cabeza es de este mundo, o que este mundo es el mundo de la cabeza.[46]

Así como para el materialismo del iluminismo burgués de los siglos XVII y XVIII la materia en su determinación física o fisiológica ocupa el punto central, en una estructura del materialismo cuyo

contenido esencial reside en la crítica de la economía política la materia debe presentarse en el sentido más amplio como categoría social. Las proposiciones metafísicas y científico-naturales, particularmente las de la mecánica, sobre las cuales se apoya, prescindiendo de unas pocas excepciones, todo el materialismo premarxista, no se basan en posiciones problemáticas originarias sino que son algo totalmente derivado. Ya en su excurso histórico-filosófico de *La sagrada familia* muestra Marx en qué medida el materialismo fisicalista, tanto en la dirección de su interés como en su afirmación dogmática sobre la realidad, está ligado a problemas históricamente delimitados de la emancipación social de la burguesía. Por consiguiente, los objetos tradicionales del materialismo pasan en Marx a segundo plano, en tanto él los concibe como génesis en su función social. Lo que pertenece a las tesis que constituyen el abc del materialismo tiene también en él su lugar, pero no por cierto como afirmación aislada sino esencialmente como algo superado en la teoría dialéctica de la sociedad y que sólo se puede comprender plenamente a partir de ésta. En *El capital* Marx critica expresamente al materialismo anterior a él porque a ese materialismo se le escapa la relación existente entre sus formulaciones y el proceso histórico:

> Las fallas del materialismo abstractamente científico-natural, que excluye el *proceso histórico*, se ven ya en las concepciones abstractas e ideológicas de sus portavoces, tan pronto como éstos se arriesgan más allá de su especialidad.[47]

La polémica de Marx contra Feuerbach, en *La ideología alemana*, muestra de una manera directamente clásica cómo las ciencias de la naturaleza, una de las fuentes principales de las afirmaciones materialistas, no proporcionan ninguna conciencia inmediata de la realidad natural, porque la relación humana con ésta no es primordialmente teórica sino de carácter práctico-transformacional. Las ciencias de la naturaleza están determinadas socialmente en lo que respecta a su campo de visión, su método, e incluso el contenido de aquello que en cada caso se llama materia. La mencionada polémica contra Feuerbach, que debe entenderse en vinculación con las *Tesis* elaboradas en la misma época, se ubica totalmente bajo el signo del ya tratado tránsito marxista del materialismo "intuitivo" a uno "nuevo", es decir, al materialismo dialéctico. Marx muestra que las afirmaciones de Feuerbach sobre la naturaleza no representan de ninguna manera resultados últimos, sino en alto grado mediados, como la naturaleza misma:

Feuerbach habla especialmente de la intuición de la ciencia natural, menciona los secretos que sólo se revelan al ojo del físico y del químico; pero ¿dónde estaría la ciencia natural sin la industria y el comercio? [. . .] Incluso los objetos de la "certeza sensible" más simple sólo se le dan a través del desarrollo social, la industria y el intercambio comercial [. . .] Aun esta ciencia natural "pura" sólo logra su fin, así como su material, a través del comercio y la industria, a través de la actividad sensible de los hombres. Hasta tal punto esta actividad, este continuo trabajar y producir, esta producción, es el fundamento de todo el mundo sensible tal como hoy existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuera por un año, Feuerbach no sólo encontraría un inmenso cambio en el mundo natural, sino que muy pronto le faltaría todo el mundo humano y su propia facultad intuitiva, y en verdad, su propia existencia.[48]

El mundo sensible no es por cierto para Marx "una cosa inmediatamente dada desde la eternidad, siempre igual a sí misma, sino el producto de la industria y de la condición de la sociedad",[49] pero este mundo socialmente mediado sigue siendo al mismo tiempo natural y precede históricamente a toda sociedad humana. Pese a todo el reconocimiento del momento social, "se mantiene firme la prioridad de la naturaleza externa y todo esto no se puede aplicar por cierto, de ninguna manera, a los hombres originarios, producidos por *generatio aequivoca*; pero esta distinción (de la naturaleza presocial y la socialmente mediada, A. S.) sólo tiene sentido en la medida en que se considere al hombre como distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza que precede a la historia humana no es por cierto la naturaleza en la que vive Feuerbach, no es la naturaleza que en la actualidad ya no existe en ninguna parte, salvo quizás en algunas islas de coral de Australia de reciente origen, y por lo tanto tampoco existe para Feuerbach".[50] El hecho de que en este punto Marx mantenga firme la prioridad de la naturaleza exterior, y por lo tanto de sus leyes, contra el factor social mediador, es muy importante desde el punto de vista gnoseológico teórico y lo examinaremos exhaustivamente más adelante.

La circunstancia de que los sujetos que trabajan medien con su acción el material de la naturaleza, no es el único motivo por el cual ese material no puede calificarse de principio supremo del ser. Los hombres no se enfrentan nunca, por cierto, con la materia como tal en su proceso productivo, sino siempre con sus modos de existencia concretos y determinados cuantitativa y cualitativamente. El universal de ésta, su independencia respecto de la conciencia, sólo existe en lo particular. No hay ninguna materia originaria, ningún funda-

mento originario del ser. No sólo a causa de su relatividad respecto de los hombres, en su "ser para otro", sino igualmente en su "ser en sí", la realidad material no sirve como principio ontológico. El materialismo dialéctico tiene aun menos derecho que el idealismo dialéctico de Hegel a recibir la denominación de "filosofía del origen". No hay ninguna substancia autónoma que pueda existir independientemente de sus determinaciones concretas. En *Notas al Anti-Dühring* Engels se expresa de la siguiente manera acerca del concepto de materia:

N. B. La materia como tal es una pura creación del pensamiento y una abstracción. Prescindimos de las diferencias cualitativas de las cosas cuando las reunimos bajo el concepto de materia como corporalmente existentes. La materia como tal, a diferencia de las materias determinadas, existentes, no tiene por lo tanto nada de sensible-existente.[51]

Se refiere una vez más al problema de la materia en la *Dialéctica de la naturaleza*:

La materia y el movimiento no *pueden* [. . .] en absoluto ser conocidos sino a través de la investigación de las sustancias y formas de movimiento particulares, y en la medida en que conocemos a éstas también conocemos *por tanto* la materia y el movimiento *como tales*.[52]

El último intento de sistematización del materialismo dialéctico renuncia también explícitamente al concepto de materia como "portadora" sustancial de accidentes secundarios. Como en el caso del espíritu, la materia no es tampoco un principio unitario de explicación del mundo:

Por oposición al materialismo metafísico, el materialismo dialéctico rechaza la idea de una "esencia última", "inmutable de las cosas", de una "sustancia fundamental absoluta" a cuyas propiedades "definitivas" y manifestaciones se pueda remontar todo existente. En la naturaleza no hay nada inmutable y no existe ninguna sustancia fundamental absoluta.[53]

Aunque esta concepción dialéctica del concepto de materia demuestra que Engels y la filosofía rusa actual que lo sigue están conscientes del peligro de una ontología y querrían evitarlo, eso no puede lograrse tratando de explicar el surgimiento del universo en general mediante el concepto de materia. En todos los casos en que

se recurre a la materia para explicar el mundo en forma metafísica global, se parte de ella, se quiera o no, como un principio general, y no de uno de sus modos concretos de existencia. También señala esto Engels en un fragmento de su *Dialéctica de la naturaleza*:

*Causa finalis*: la materia y su movimiento inherente. Esta materia *no es una abstracción*. Ya en el sol las sustancias particulares están disociadas y no tienen diferencia en su acción. Pero en el *globo gaseoso de la nebulosa* todas las sustancias, aunque presentes por separado, *se confunden en pura materia como tal*, y actúan sólo como materia, no con sus propiedades específicas.[54]

Sólo si se reconoce con Marx la realidad material como socialmente mediada, se puede evitar la ontología y hacer realmente justicia a la formulación de Engels, de que la materia como tal es una abstracción y que sólo existen determinados modos de ser de la materia.

Para comprender la vinculación existente entre el materialismo de Marx y el materialismo filosófico en general es esencial también el problema tradicional referente al sentido de la historia y del mundo. La dialéctica materialista es *no teleológica,* por más extraño que esto pueda sonar de entrada. Para ella la historia no es un conjunto caótico de hechos como para Schopenhauer, ni una estructura de sentido espiritual y unitaria como para Hegel. Marx no hipostasía panteísticamente la historia. Al comienzo su pensamiento se muestra aún colorido de justificación idealista, cuando coincidiendo con Hegel alude a la inevitable necesidad del dominio y al terror en la "prehistoria". En verdad, a través de las formaciones sociales que se desprenden una de otra siguiendo leyes, surge una estructura trascendental en la historia humana, pero de ninguna manera en el sentido de una "teleología" que recorra todo el conjunto. Para Marx el mundo en su conjunto no está sometido a ninguna idea unitaria que le confiera sentido. Para él sólo vale lo que Hegel llama el "punto de vista finito-teleológico": [55] fines finitos de hombres finitos, condicionados en el espacio y el tiempo, frente a dominios delimitados del mundo natural y social. La muerte como hecho antiutópico por excelencia "demuestra [. . .] la impotencia de toda metafísica que dé significado y de toda teodicea".[56] Todos los fines y propósitos que se presentan en la realidad se remontan a hombres, que los manejan según su cambiante situación. No existe ningún significado separado de ellos. Sólo cuando el sujeto se amplía cósmicamente, como el espíritu de Hegel, en un sujeto

infinito, sus fines pueden ser a la vez los del mundo mismo. Para Hegel el "punto de vista finito-teleológico" vale como algo limitado que se superará en la teoría del espíritu absoluto. Por el contrario, Marx no reconoce otros fines en el mundo que no sean los establecidos por los hombres. Por lo tanto, el mundo no puede contener ya más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales. Aunque se produzca una sociedad mejor, con ello no se justifica el penoso camino de la humanidad hacia ella:

> Es un hecho que la historia ha realizado una sociedad mejor a partir de otra menos buena, que en su curso puede realizar otra aun mejor; pero otro hecho es que el camino de la historia lleva a través del sufrimiento y la miseria de los individuos. Entre estos dos hechos existe una serie de vinculaciones esclarecedoras, pero ningún sentido justificativo.[57]

Dado que Marx no parte de la idea de un sentido universal dado por anticipado a los hombres, la historia se transforma en una sucesión de procesos particulares que recomienzan siempre de nuevo, sólo comprensible por una filosofía de las rupturas de continuidad del mundo, que renuncie conscientemente a la pretensión de una deducción sin lagunas a partir de un principio. Quien capta la historia humana pasada, no ha comprendido con ello, de ninguna manera, un sentido del mundo en general. Una formulación como la siguiente, que realiza Hegel en *Vernunft in der Geschichte* [La razón en la historia], sería totalmente impensable para Marx:

> Debemos buscar en la historia un fin universal, el propósito final del mundo, no uno particular del espíritu subjetivo o del sentimiento; debemos aprehenderlo mediante la razón, que no puede interesarse en ningún propósito finito particular sino sólo en el fin absoluto.[58]

La interpretación que Ernst Bloch hace de Marx, en múltiples respectos demasiado metafísica, se caracteriza, entre otras cosas, por la tesis que aparece reiteradamente en sus escritos, según la cual en la filosofía marxista habría algo semejante a un propósito final del mundo. Bloch habla en uno de sus últimos trabajos,[59] exactamente como Hegel, del "bien fundado y real problema de un «sentido» de la historia, en conexión con un «sentido» del mundo", que se le plantearía al materialismo dialéctico. Tendremos que aclarar, al examinar la utopía marxista de la relación entre

hombre y naturaleza, qué consecuencias resultan para el concepto de utopía de Marx a raíz del supuesto de Bloch acerca de un sentido del mundo.

En este punto, en vinculación con el problema del sentido del mundo, debemos llamar aún la atención sobre otro punto de vista. Marx defiende su inexorable ateísmo no sólo remitiéndose a los resultados de las modernas ciencias de la naturaleza [60] o mediante la crítica de la ideología. Como para Sartre, que desemboca por cierto en un nihilismo abstracto a causa de su ceguera existencialista respecto de lo que se llama historia, la libertad del hombre sólo está garantizada para Marx por la no existencia de Dios. El hombre no es algo esencialmente fijo e inmóvil. Su esencia no se ha mostrado aún totalmente. Por el contrario, en la historia trascurrida hasta hoy, que se caracteriza por cierto como "prehistoria" porque los hombres no son dueños de sus propias fuerzas frente a la naturaleza, la esencia humana ha sido brutalmente sometida a las condiciones materiales de la conservación de su existencia. El hombre sólo llega a una conciliación de su esencia con su existencia si se reconoce como la causa de sí mismo. En esto se extienden particularmente los *Manuscritos* parisinos:

Un ente sólo se considera autónomo cuando se mantiene sobre sus propios pies, y sólo está sobre sus propios pies cuando debe su *existencia* a sí mismo. Un hombre que vive por merced de otro se considera como un ser dependiente. Pero yo vivo totalmente por merced de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino cuando él, aparte de eso, ha *creado mi vida*, cuando es la *fuente* de mi vida y ésta tiene necesariamente tal fundamento fuera de sí, cuando no es mi creación.[61]

Marx rechaza el problema ontológicamente planteado acerca del creador del primer hombre y de la naturaleza, como "producto de la abstracción": [62]

Pregúntate a ti mismo cómo llegas a esa pregunta; pregúntate si tu pregunta no se produce desde un punto de vista que yo no puedo responder porque es absurdo [...] Cuando tú preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. La pones como *no existente*, y sin embargo quieres que yo te la demuestre como *existente*. Ahora te digo: abandona tu abstracción, y con ello abandonas también tu pregunta, o si quieres mantenerte en tu abstracción, debes ser consecuente, y si pensando al hombre y a la

naturaleza como *no existente*, piensas, debes pensarte a ti mismo como no existente, pese a que eres también naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues tan pronto como piensas y preguntas tu *abstracción* de la existencia de la naturaleza y del hombre no tiene ningún sentido.[63]

Este pasaje, extraordinariamente enfático y típico de la relación de Marx con toda *philosophia prima*, muestra una vez más con claridad cuál es la posición de Marx. Los problemas que se refieren al ser prehumano y presocial de la naturaleza no pueden plantearse "abstractamente"; presuponen ya, en cada caso, un estadio determinado de apropiación teórica y práctica. Todos los sustratos que se suponen absolutamente primeros siempre tienen ya en sí aquello que sólo debe provenir de su actividad, y justamente por eso no son absolutamente primeros. Por lo tanto, la pregunta por el "acto de surgimiento" [64] del hombre y de la naturaleza es también para Marx menos de carácter metafísico que histórico-social:

Puesto que [. . .] para el hombre socialista *toda la así llamada historia mundial* no es otra cosa que la generación del hombre mediante el trabajo humano, que el devenir de la naturaleza para el hombre, tiene éste por lo tanto la prueba evidente e incontrastable de su *nacimiento* por obra de sí mismo, de su *proceso de surgimiento*. Puesto que se ha vuelto prácticamente sensible y visible la *esencialidad* del hombre y de la naturaleza, y también el hombre para el hombre como existencia natural, y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, resulta prácticamente imposible plantear el problema de un ser *extraño*, de un ser que está por encima de la naturaleza y del hombre, problema que implica admitir la inesencialidad de la naturaleza y del hombre.[65]

El ateísmo marxista —que es una posición *en el fondo* ya pos-ateísta— se opone a toda desvalorización del hombre y la naturaleza.[66] Para el idealismo el ser supremo es Dios, y para el materialismo, que se identifica con el humanismo, es el hombre. En el concepto de Dios ve Marx la expresión más abstracta del dominio, siempre ligada con un sentido unitario-espiritual del mundo que se persupone dogmáticamente. Si existe Dios, ya no se tiene más en cuenta al hombre revolucionario como creador no ya de un sentido del mundo sino ni siquiera de un todo social significativo en el cual cada elemento particular se sabe superado y valorizado. Prometeo es para Marx, no sin motivo, el santo más distinguido

del calendario filosófico. La autoconciencia humana, dice Marx en su *Disertación* de doctorado, debe ser reconocida como "la más elevada divinidad".[67] Como la teoría parte de entrada de la vinculación histórica mediadora del hombre y la naturaleza en la producción social, el ateísmo ya deja de ser una mera afirmación "cosmovisiva":

El *ateísmo*, como negación de esta inesencialidad (de la naturaleza y el hombre, A. S.) ya no tiene más sentido, pues el ateísmo es una *negación de Dios* y pone mediante esta negación la *existencia* del *hombre*; pero el socialismo, como socialismo ya no necesita de tal mediación; comienza por la conciencia *sensible teórica* y *práctica* del hombre y de la naturaleza como de lo *esencial*.[68]

Por más problemático que pueda haberse mostrado siempre el materialismo en la historia de la filosofía, en tanto se presentó como una explicación general del mundo, su verdadero interés no se orienta precisamente, en sus representantes más significativos, hacia una colección dogmática de tesis metafísicas. Cuando se aventura a ello, esas tesis tienen una acentuación totalmente distinta de las opuestas, de origen idealista. De la opinión de que todo lo material es real y todo lo real es material no derivan inmediatamente para el materialista máximas éticas.

Aunque ligado exteriormente a planteos problemáticos teológico-metafísicos peculiares de la filosofía hegeliana, el materialismo marxista no se concibe en primer lugar como respuesta a los trajinados problemas que se adjudican tradicionalmente a la metafísica. Emparentado en esto con los grandes enciclopedistas, el materialismo se muestra tan esquemático respecto de los problemas últimos de la metafísica como inflexible respecto de las necesidades que surgen de la praxis inmediata de los hombres. En *La ideología alemana* hay un capítulo que se refiere a Moses Hess, en el cual se caracteriza a los idealistas en una forma drástica típica del Iluminismo:

Todos los idealistas, tanto los filosóficos como los religiosos, los antiguos como los modernos, creen en inspiraciones, revelaciones, salvadores, taumaturgos, y sólo depende del grado de su formación que esta creencia tome una forma tosca, religiosa, o una forma culta filosófica [. . .] [69]

Si el materialismo marxista se ocupara de enunciaciones abstractas y cosmovisivas, como las que son hoy tan frecuentes en los países orientales, no se diferenciaría en nada de aquel idealismo de mala

estirpe glosado más arriba. No lo abstracto de la materia sino lo concreto de la praxis social es el verdadero objeto de la teoría materialista. De acuerdo a esto, en su octava tesis sobre Feuerbach, Marx explica:

> La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría a caer en el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.[70]

En lugar de ocuparse del problema de la naturaleza espiritual o material del alma, que incluso según la respuesta materialista puede tener a veces en la sociedad una función idealista, es decir desviante, al materialismo marxista le interesa sobre todo la posibilidad de eliminar el hambre y la miseria en el mundo. Con los moralistas materialistas de la antigüedad, cuyas opiniones sobre el placer no distan incluso de las que sostiene el idealista Hegel, Marx tiene en común un aspecto eudemonista. Por más que el materialismo no sea en primer lugar una actitud moral y no consista en la ciega divinización de goces groseramente sensuales, tampoco se reduce por cierto, por otro lado, a una mera teoría o método. "Al materialista no le interesa la razón absoluta sino la felicidad —aun en su forma prohibida: el placer—, y no tanto la así llamada felicidad interior, que se compadece con demasiada frecuencia de la miseria externa, sino una condición objetiva en la cual se hace también justicia a la desmedrada subjetividad." [71] Por lo tanto, cuando Engels en su escrito sobre Feuerbach [72] escarnece el supuesto "juicio de los filisteos", que no considera al materialismo sólo como teoría sino también lo vincula con los placeres sensuales, se pregunta qué clase de valor deben tener los enormes esfuerzos no sólo teóricos de los hombres para superar el capitalismo, si no está también en cuestión el placer, la producción de la felicidad sensual. En la formulación de Engels se encuentra algo de aquel rasgo estético que Heine ya percibía tempranamente en el movimiento socialista, y que más tarde debía trasformarse en una de las causas primeras de una praxis hostil al hombre. El que ya no tiene nada bueno que masticar, no debe carecer, por lo menos, de una "cosmovisión científica".

El esfuerzo teórico que se propone lograr que ningún hombre del mundo sufra más necesidad material e intelectual, no necesita de ningún "último fundamento" metafísico. El materialismo crítico desprecia continuar la tradición del puro filosofar rastreando "enigmas cósmicos" o cuestionándose radicalmente con tenacidad en el estilo de la ontología más reciente. Su construcción intelectual es

la propia de hombres finitos y nace de determinadas tareas históricas de la sociedad. El materialismo quiere ayudar a los hombres a liberarse de la jaula del impenetrable determinismo económico, forjada por ellos mismos. Si bien la teoría materialista pone de relieve los presupuestos sociales incluso de los productos culturales más delicados, no es sin embargo, de ninguna manera, la "cosmovisión" positiva que de ella se hizo en los países del este de Europa. En el fondo es un único juicio crítico sobre la historia trascurrida hasta nuestros días, en la cual los hombres se han dejado degradar hasta trasformarse en objetos de su dinámica económica ciega, cuyo curso procede mecánicamente. Ernst Bloch dice por ello, con razón, "que hasta ahora no ha habido una vida humana sino siempre sólo una vida económica, que ha manipulado a los hombres y los trasformó pérfidamente en esclavos, pero también en explotadores".[73] Apuntan claramente a la economía tanto la teoría como la realidad social misma. La economía no es, sin embargo, para Marx un principio explicativo metafísico, como tampoco lo es el proletariado. Se la debe despojar de su dominio de todas las cosas y retrotraerla nuevamente al rol de servicio del hombre. Lo "materialista" de la teoría marxista no consiste justamente en el reconocimiento de un abominable primado de la economía, de esa abstracción hostil al hombre cuya acción se consuma por obra de la realidad. La teoría marxista se propone más bien orientar finalmente la mirada de los hombres hacia la lógica particular fantasmal de sus relaciones, hacia esa *pseudophysis* que hace de ellos mercancías y al mismo tiempo les trasmite la ideología de que ya son personas mayores de edad.

Horkheimer caracteriza la anarquía de la producción capitalista de la siguiente manera:

> El proceso se cumple no bajo el control de una voluntad consciente, sino como un proceso natural. La vida de la comunidad resulta en forma ciega, casual e inicua de la actividad caótica de los individuos, de las industrias y de los estados.[74]

Puesto que la sociedad capitalista está dominada por su propio proceso vital, su racionalidad asume un carácter irracional y mítico-fatídico, que hace notar Thalheimer:

> Así, la sociedad capitalista se ubica respecto de su propia economía no de otra manera que el salvaje australiano frente al rayo, el trueno y la lluvia.[75]

El dominio de la naturaleza no organizado en forma socialmente justa, por grande que sea su desarrollo sigue significando que se está a merced de la naturaleza.

Ocurre siempre que a quien denuncia un mal se lo entiende como si tratara de glorificarlo o propagarlo. El ejemplo clásico de una completa deformación y distorsión de aquello que en los críticos de la economía política se llama materialismo, es el libro de Peter Demetz titulado *Marx, Engels und die Dichter* [Marx, Engels y los poetas].[76] Demetz procede como si Marx hubiera inventado todo aquello contra lo cual combate su doctrina. No es el materialismo marxista, como piensa Demetz, el que ha "privado a la figura del poeta del elemento de la libertad y por lo tanto lo ha degradado al carácter de servidor realmente impersonal de procesos económicos",[77] sino el desarrollo real de la producción, que enajena a los hombres en tanto no la dominan. Marx no es un economista primitivo que renuncia en sus escritos, en sus esbozos de programas y otros trabajos similares, a todo tipo de discurso moralizador o ideal, con una actitud de vigilancia directamente ascética. Respecto de su actitud es significativa una carta dirigida a F. A. Sorge, en la cual se lamenta del surgimiento de un "espíritu corrompido" en el partido y habla de "toda una banda de estudiosos a medio madurar y de doctores muy sabihondos, que quieren dar al socialismo un giro «más elevado, ideal», es decir, remplazar la base materialista (que requiere estudio objetivo serio si se desea operar sobre ella) por una moderna mitología, con sus divinidades de la justicia, la libertad, la igualdad y la *fraternité*".[78] Justamente porque Marx no deja de lado los problemas materiales, mantiene hacia el núcleo humano oculto tras la fraseología idealista una mayor fidelidad que aquellos que dan por ya realizado lo que aún sigue estando históricamente pendiente. Para Marx no son ideología los contenidos espirituales como tales, sino su no satisfecha pretensión de ser la realidad social.

Hegel describe a la naturaleza primera, en tanto mundo material existente fuera de los hombres, como un acaecer ciego y no conceptual. El mundo del hombre, en la medida en que toma forma en el estado el derecho, la sociedad y la economía, es para él "segunda naturaleza",[79] razón manifestada, espíritu objetivo. Contra esto sostiene el análisis marxista que la segunda naturaleza en Hegel se debería describir más bien con los conceptos que él mismo aplica a la primera, es decir como dominio de la ausencia de concepto, en el cual coinciden la ciega necesidad y la ciega casualidad. La segunda naturaleza de Hegel es en realidad aún la primera. Los hombres todavía siguen sin salir de la historia natural.[80] Este hecho

aclara el método casi científico-natural de la sociología marxista —que a muchos críticos les pareció inadecuado—, que ya debido a la índole "natural" de su objeto no puede ser una ciencia del espíritu. Si bien Marx trata la historia que ha vivido hasta hoy la sociedad como un "proceso histórico-natural",[81] esto tiene ante todo el sentido crítico de que "las leyes de la economía en toda [. . .] producción no planificada ni articulada se contraponen a los hombres como leyes objetivas sobre las cuales éstos no tienen ningún dominio, es decir *en forma de leyes naturales*".[82] Marx tiene la convicción, a partir de la "prehistoria" que se perpetúa hasta nuestros días, que a pesar de todas las conquistas técnicas la triunfadora es aún siempre, en el fondo, la naturaleza y no el hombre. En tanto no es dominada socialmente, "toda la refinada maquinaria de la sociedad industrial moderna es meramente naturaleza que se dilacera".[83]

Más allá de tal énfasis crítico, Marx utiliza sin embargo el concepto de historia natural en el sentido más amplio, extendido a toda la realidad, de las teorías evolucionistas del siglo XIX. Cuando reprocha al "materialismo científico-natural abstracto" que excluye el "*proceso histórico*",[84] tiene en vista no sólo el proceso de la sociedad sino también el de la naturaleza.[85]

Como ocurre con la mayoría de los materialistas mecanicistas del siglo XVIII, en la filosofía de Hegel no se da tampoco una historia natural en sentido estricto, que ve en la naturaleza la separación material de existencias indiferentes unas respecto de otras:

> La consideración reflexiva debe liberarse de tales representaciones nebulosas en el fondo sensibles, como la del así llamado *surgir*, por ejemplo, de las plantas y los animales a partir del agua, y luego el *surgir* de las organizaciones animales más desarrolladas a partir de las inferiores, etcétera.[86]

Para Marx, en cambio, el surgimiento, según leyes, de las formas naturales una de otra es cosa evidente. Su concepto de desarrollo se formó no sólo por influencia de Hegel sino también de Darwin. A ello alude Engels en su reseña del primer volumen de *El capital*, donde dice respecto del método de Marx:

> En la medida en que se esfuerza por probar que la sociedad actual, económicamente considerada, está preñada de otra forma de sociedad más elevada, trata sólo de presentar como ley en el dominio social el

mismo proceso paulatino de trasformación que Darwin demostró en el de la historia natural.[87]

El hecho de que Marx conciba el "desarrollo de la *formación económica de la sociedad* como un proceso histórico-natural",[88] significa que trata el curso histórico en su estricta necesidad, sin entregarse a construcciones apriorísticas o principios explicativos de carácter psicológico. Marx entiende los modos de conducta de los individuos como funciones del proceso objetivo. En la historia trascurrida hasta hoy los individuos se han presentado menos como sujetos libres que como "*personificación de categorías económicas*".[89]

En su escrito del año 1894 titulado *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los social demócratas?*, que es esencial para comprender el materialismo histórico, Lenin trata particularmente el carácter "histórico-natural" del método marxista de investigación y la relación que éste tiene con el evolucionismo darviniano:

Tal como Darwin puso fin a la concepción según la cual las especies animales y vegetales no estaban ligadas entre sí de ninguna manera, surgían al azar, "creadas por Dios", y eran inmutables, con lo cual fue el primero en establecer a la biología sobre un fundamento meramente científico al afirmar la mutabilidad de las especies y la continuidad entre ellas, así Marx, por su parte, puso fin a la concepción según la cual la sociedad estaba constituida por un agregado mecánico de individuos que era pasible de cualquier cambio según la voluntad de la autoridad (o, lo que es lo mismo, de la sociedad y del gobierno) y surgía y se trasformaba por azar, con lo cual fue el primero en poner a la sociología sobre un fundamento científico, en tanto estableció el concepto de formación económica de la sociedad como totalidad de las correspondientes relaciones de producción y determinó que el desarrollo de tales formaciones es un proceso histórico-natural.[90]

En lugar de todos los razonamientos acerca de la sociedad y del progreso en general, encontramos en Marx el análisis completo de una sociedad: la capitalista-burguesa. El materialismo marxista, como la teoría de Darwin, no constituye una explicación global de contenido, sino un intento de captar el proceso histórico ateniéndose a los hechos, sin dogmas metafísicos:

Tal como [. . .] el evolucionismo no pretende de ninguna manera explicar "toda" la historia del surgimiento de las especies sino sólo llevar a la

altura de la ciencia los métodos de esta explicación, también el materialismo en la historia no ha pretendido nunca explicarlo todo, sino solo elaborar el "único método científico" de explicación de la historia, según expresión de Marx (*El capital*).[91]

El mismo Marx es consciente de la relación que existe entre su teoría y Darwin, aun reconociendo la especificidad de las leyes sociales:

*Darwin* ha orientado el interés a la historia de la tecnología natural, es decir, a la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de las plantas y los animales. ¿No merece la misma atención la historia de la formación de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil de satisfacer, puesto que, como dice Vico, la historia humana se diferencia de la historia natural porque una la hemos hecho y la otra no? [92]

Exactamente de la misma manera diferencia Engels en la *Dialéctica de la naturaleza* la historia natural de la historia humana:

Ahora también toda la naturaleza se resuelve en historia, y la historia sólo se distingue de la historia de la naturaleza como proceso evolutivo de organismos *autoconscientes*.[93]

La historia natural y la historia humana constituyen para Marx una unidad en la diversidad. Con ello no resuelve la historia humana en la pura historia natural ni la historia natural en la historia humana.

Por un lado, la historia de la sociedad es por cierto una "parte *real* de la *historia natural*",[94] en ella se prolongan los hechos característicos de la historia prehumana, de modo que Marx puede definir los instrumentos de producción, por cuya construcción y utilización los hombres se diferencian esencialmente de los animales, como "órganos corporales prolongados".[95] Como los animales, también los hombres deben adaptarse a su ambiente. Esto lo hace notar la *Dialektik der Aufklärung* [Dialéctica del Iluminismo]:

El órgano cerebral, la inteligencia humana, es suficientemente consistente como para constituir una época regular de la historia de la tierra. La especie humana, incluidas sus máquinas, productos químicos, fuerzas organizativas —¿y por qué estas cosas no deberían incluirse en ella como

los dientes en el oso, puesto que sirven a la misma finalidad y sólo funcionan mejor?—, es en esta época el *dernier cri* de la adaptación.[96]

Frente a esto, no se debe descuidar, por otra parte, la diferencia específica que existe entre los procesos históricos en la naturaleza y en la sociedad. Esa diferencia no permite que las leyes naturales se apliquen directamente a las relaciones sociales, como ocurre en las más diversas especies de darvinismo social. En una carta a Kugelmann Marx critica enérgicamente el intento de F. A. Lange, quien trata de pasar por alto la riqueza de la historia humana de una manera abstracta propia de la ciencia natural:

El señor Lange ha [...] hecho un gran descubrimiento. La historia debe subsumirse sólo bajo una gran ley única de la naturaleza. Esta ley natural es la *frase* (la expresión darviniana se trasforma en este uso en una mera frase) *struggle for life*, "lucha por la existencia", y el contenido de esta frase es la ley malthusiana de la población, o *rather* de la superpoblación. Por lo tanto, en vez de analizar la *struggle for life* tal como se presenta históricamente en distintas formas sociales determinadas, basta con traducir toda lucha concreta en la frase *struggle for life*, y esta frase en la "fantasía de población" de Malthus.[97]

En el fondo sólo se puede hablar de historia natural si se presupone la historia humana hecha por sujetos conscientes. Aquélla es sólo prolongación hacia atrás de ésta, y los hombres la conciben como naturaleza *ya no* accesible, con las mismas categorías socialmente acuñadas que se ven obligados a aplicar a los dominios naturales *aún no* apropiados.

Justamente en el darvinismo resulta claro cuán extraordinariamente plenas de supuestos están todas las afirmaciones acerca de la naturaleza y su historia. En una carta dirigida a Engels se ve muy bien cuán consciente de ello está Marx en todos los tipos de tratamiento "histórico-natural" de la sociedad:

Es notable cómo Darwin vuelve a reconocer bajo las bestias y las plantas su sociedad inglesa con su división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las "invenciones" y la "lucha por la existencia" malthusiana. Se trata de *bellum omnium contra omnes* y recuerda lo que dice Hegel en la *Fenomenología*, donde la sociedad burguesa figura como "reino animal del espíritu", mientras en Darwin el reino animal aparece como sociedad burguesa [...] [98]

En coincidencia con Marx, Engels, en una carta dirigida a P. L. Lawrow, muestra que determinadas teorías tomadas de las relaciones burguesas y de sus reflejos en el pensamiento, después de haber sido aplicadas al desarrollo de la naturaleza orgánica, son impuestas por los social-darvinistas como leyes naturales supuestamente puras de la sociedad:

Toda la doctrina darviniana de la lucha por la vida es simplemente la transferencia de la teoría de Hobbes del *bellum omnium contra omnes* y de la teoría económica burguesa junto con la malthusiana de la población, de la sociedad a la naturaleza viva. Después de haber logrado realizar esta hazaña ... se retrasfieren estas mismas teorías de la naturaleza orgánica a la historia y se afirma entonces que se ha probado su validez como leyes eternas de la sociedad humana.[99]

Dentro de la escuela marxista el enfoque social-darvinista de la historia desempeña un gran papel en la obra de Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, [La concepción materialista de la historia]. Al dar carácter absoluto a la unidad de la historia del desarrollo humano y prehumano, Kautsky llega al punto de vista de "que la historia de la humanidad sólo constituye un caso especial de la historia de los seres vivos, con leyes peculiares, que sin embargo están en vinculación con las leyes universales de la naturaleza viva".[100] Pero son justamente estas "leyes peculiares" de la sociedad las que en Kautsky no se toman en consideración. Mientras para Marx la historia del desarrollo cósmico y biológico sólo constituye el "fundamento científico-natural" [101] de su concepción de la historia, pero su principal terreno de aplicación es la historia de la sociedad, Kautsky invierte esta relación. La historia humana es un apéndice de la historia natural, y sus leyes de movimiento son meras formas fenoménicas de las leyes biológicas. Karl Korsch, que por lo demás es uno de los pocos autores en la amplia literatura sobre Marx en los cuales se encuentra una comprensión de la complicada dialéctica de la naturaleza y la historia, critica enérgicamente la deformación que hace Kautsky de la teoría marxista de la historia:

No la naturaleza o la naturaleza orgánica y la historia de su desarrollo en general, y tampoco la sociedad humana en su desarrollo histórico general, sino la "sociedad burguesa" moderna constituye para ellos (Marx y Engels, A. S.) el real fundamento a partir del cual deben comprenderse en sentido materialista todas las formas sociales históricas anteriores.[102]

El problema de la relación entre historia natural e historia humana tiene también para Marx un aspecto referido a la crítica de la ideología. De hecho ha sido hasta hoy un elemento permanente de la justificación del poderío constituido al falsear hechos condicionados histórica y socialmente, como guerras, persecusiones y crisis, trasformándolos en hechos naturales inevitables. Marx tiene en vista, en primer lugar, las relaciones de clase cuando dice:

La naturaleza no produce por un lado dueños del oro o de las mercancías y por el otro meros dueños de su propia fuerza de trabajo. Esta no es de ninguna manera una relación *histórico-natural* y tampoco social, que sea común a todos los períodos históricos. Es evidentemente en sí misma el producto de muchas revoluciones económicas, de la decadencia de toda una serie de formaciones más viejas de la producción social.[103]

Marx no conoce datos rígidos e inmutables, ni de la naturaleza espiritual ni de la biológico-material del hombre. En su crítica a Max Stirner, en *La ideología alemana*, observa:

Así como Sancho explicaba hasta ahora todas las malformaciones de los individuos, y por lo tanto todas las de sus relaciones, a partir de las ideas fijas de los maestros de escuela, sin preocuparse por el origen de estas ideas, también explica ahora esta malformación partiendo del mero proceso natural de la procreación. No piensa ni remotamente en que la capacidad de desarrollo de los niños se rige por el desarrollo de sus mayores, y que todas estas malformaciones han surgido históricamente bajo las relaciones sociales existentes hasta hoy y pueden ser también históricamente suprimidas. Incluso las diferencias específicas naturales, como las diferencias de raza, etc., de las cuales Sancho no habla en absoluto, pueden y deben ser históricamente eliminadas.[104]

El problema que aquí se trata, referente a la relación entre naturaleza e historia, tiene también, por último, un aspecto metodológico-epistemológico. Desde Dilthey y la escuela alemana sudoccidental del neokantismo ha sido habitual atribuir a las ciencias históricas y a las de la naturaleza métodos de investigación diferentes por principio. Mientras Dilthey diferencia entre el método de "explicación" causal, propio de las ciencias de la naturaleza, y el método de "comprensión" intuitiva, propio de las ciencias históricas del espíritu, Windelband y Rickert dividen aun más radicalmente la realidad en dos dominios directamente separados. La naturaleza se concibe en forma kantiana como la existencia de las cosas bajo

leyes. A esto corresponde el carácter "nomotético" de las ciencias de la naturaleza. La historia consiste en una cantidad de hechos "individuales" referidos a valores pero en el fondo no vinculables entre sí, que sólo son accesibles a un método descriptivo, "idiográfico", con lo cual se trasforma en algo que está más allá de todo análisis racional.[105]

Para Marx no hay ninguna separación neta entre naturaleza y sociedad, y por lo tanto tampoco existe ninguna diferencia metódica fundamental entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias históricas. Así, escribe en *La ideología alemana*:

> Sólo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia sólo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos; mientras existen hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente.[106]

Los ideólogos crean una "oposición de naturaleza e historia"[107] al excluir de la historia la relación productiva de los hombres con la naturaleza. La naturaleza y la historia, dice Marx contra Bruno Bauer, no son "dos «cosas» separadas una de otra".[108] Los hombres tienen siempre ante sí una "naturaleza histórica y una historia natural".[109]

El reproche de que Marx procede en forma demasiado "naturalista" cuando en *El capital* dice que el proceso histórico de la formación económica de la sociedad es de carácter histórico-natural, no puede afectarlo porque en ese reproche se presupone dogmáticamente la tesis que justamente se critica aquí, de la diferencia metódica de principio entre la actitud del investigador de la naturaleza y la del historiador. El pensar científico no puede reconocer ningún dominio *sui generis*, que sea bsolutamente inaccesible a la explicación legal.

El dualismo metodológico en Dilthey y Windelband-Rickert se basa, pese a todos los esfuerzos de estos autores en torno de la historia, en abstracciones extrañas a ésta, que también tienen por cierto, en primer lugar, el sentido crítico de que no se debe dar rienda suelta a la interpretación de la historia aproximando un esquema cualquiera de sentido a hechos indiferentes a ese sentido. Pero se tira al niño con el agua del baño y parece que el proceso histórico careciera totalmente de estructura y sólo fuera meramente accesible a la empatía y la descripción idiográfica.

En su reseña titulada *La crítica moralizante y la moral crítica*, Marx impugna de una manera muy instructiva para la comprensión

de su método, las alternativas no dialécticas que, como hemos visto en el caso en debate, fusionan naturaleza e historia o establecen su diferencia con carácter absoluto:

Caracteriza a toda la tosquedad de la "sana comprensión del hombre", que toma de la "vida plena" y no estropea sus aptitudes naturales mediante estudios filosóficos o de cualquier otro tipo, el hecho de que donde logra ver la diferencia no ve la unidad, y donde ve la unidad no ve la diferencia. Si establece distintas determinaciones se le petrifican en seguida en la mano, y entrevé la más abominable sofística en el hecho de que se golpeen entre sí estos troncos de conceptos de modo que lleguen a encenderse.[110]

Así como para Marx no hay ninguna inmanencia pura en la sucesión de las ideas, que deba indagarse "histórico-espiritualmente", tampoco existe una naturaleza históricamente no modificada que sea objeto de conocimiento de las ciencias naturales. La naturaleza, esfera de lo legal y universal, está vinculada en cada caso, por su ámbito y disposición, con los fines de los hombres socialmente organizados, que parten de una estructura histórica determinada. La *praxis histórica* de los hombres, su hacer corporal, es el miembro de unión que cada vez se vuelve más activo, entre los dominios que aparecen como separados. El Marx de los *Manuscritos* parisinos tiene esperanza en que por obra del rol conciliador entre naturaleza e historia que desempeñará la praxis en el comunismo se logre incluso una coincidencia de ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, que él define aquí como ciencia del hombre:

La ciencia de la naturaleza subsumirá igualmente en el futuro a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre a la ciencia de la naturaleza: habrá sólo *una* ciencia.[111]

Una ciencia, porque dentro de su diversidad la "realidad *social* de la naturaleza" [112] y la realidad natural del hombre que se desarrolla junto con ésta se volverán cada vez más compatibles por obra de la industria, de modo que la "*ciencia natural del hombre*" será idéntica "a la ciencia *humana* de la naturaleza".[113]

## B. CRÍTICA DE LA FORMA QUE TOMA LA DIALÉCTICA DE LA NATURALEZA EN ENGELS

El intento de exponer el concepto de naturaleza en Marx no puede eludir un examen de los planteos de Engels respecto de una teoría materialista dialéctica de la naturaleza. En la medida en que Engels se presenta como un estricto partidario del materialismo histórico, se da cuenta de que la naturaleza fenoménica, como todo saber científico-natural y filosófico de ésta, está siempre vinculado a las cambiantes formas de la praxis social. Como Marx, Engels intenta entonces reiteradamente probar que la ciencia natural, por su respectivo material de trabajo, su método y su problemática, es a la vez expresión y energía impulsora de las fuerzas productivas en continuo progreso.[114]

A continuación nos proponemos demostrar que Engels, cuando sale de la concepción marxista de la relación entre naturaleza e historia social, recae en una metafísica dogmática. Y tal cosa ocurre en su caso por más que él se niegue a recurrir al concepto de filosofía natural para su dialectización de las ciencias de la naturaleza.

En lugar de descartar *a limine* el punto de vista de Engels como un mero sin sentido, como es el caso de algunos críticos, corresponde por cierto enterarse, ante todo, de la situación histórica de la problemática a partir de la cual Engels llegó a ese enfoque. Pero de ninguna manera basta para ello con aludir a algunas necesidades cosmovisivas de carácter táctico-partidario o político del movimiento obrero, como pretende Fetscher,[115] que retacea así lo específico del desarrollo filosófico de Engels.

Con el derrumbe del sistema de la filosofía clásica se pierde, por una parte, toda comprensión de la problemática dialéctica y, junto con ella, la dialéctica, y por la otra va adquiriendo una influencia cada vez mayor, en la década de 1850, el materialismo chatamente mecanicista "de predicador ambulante", expresión de la definitiva separación de ciencia de la naturaleza y filosofía. En Engels se plantea una concepción de la naturaleza que sea por cierto materialista, pero que al mismo tiempo no quede simplemente detrás de los resultados de la dialéctica. Escribe Engels en el *Anti-Dühring*:

> Marx y yo fuimos muy probablemente los únicos que salvamos de la filosofía idealista alemana la dialéctica consciente, haciéndola pasar de ésta a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia.[116]

Este "salvar haciendo pasar" se refiere no sólo a la primera crítica a Hegel, que concluye con *La ideología alemana* y con las *Tesis sobre Feuerbach*, auténtica acta de nacimiento del materialismo dialéctico, sino más aún a la *segunda apropiación de Hegel*,[117] cuyo comienzo, tanto para Engels como para Marx, se ubica en el año 1858.[118]

Hasta las *Tesis sobre Feuerbach* casi no se puede hablar de una diferencia en los enfoques teóricos de Marx y Engels. Hacia fines de la década de 1850 se separan sin embargo, en parte, los caminos de ambos autores. Los dos se vuelven, aunque de manera muy diversa, hacia la ciencia positiva.

Marx concretiza en el gran análisis histórico-económico de *El capital* el programa de las *Tesis* elaborado en común con Engels, y con ello también el problema tan esencial para *La ideología alemana*, de la relación existente entre naturaleza y praxis social, ya que intenta "mediante la crítica llevar por primera vez a una ciencia, a saber, la economía política, al punto en que se la pueda exponer dialécticamente".[119]

Engels en cambio interpreta con ayuda de categorías dialécticas resultados ya disponibles de la ciencia natural moderna. Mientras Marx, con actitud muy hegeliana, hace provenir la ciencia que se propone exponer dialécticamente sólo de la crítica del estadio alcanzado por ella hasta ese momento, y por lo tanto no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política, la dialéctica de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto. Esto resulta particularmente claro cuando él, por ejemplo, "aplica" categorías hegelianas a la célula, totalmente despreocupado de sus presupuestos idealistas especulativos:

> La célula es el ser-en-sí hegeliano y atraviesa en su desarrollo exactamente el proceso de Hegel, hasta que finalmente a partir de ella se desarrolla la "idea", el organismo completo correspondiente.[120]

Puesto que aquí debemos ocuparnos esencialmente de la diferencia existente entre el concepto de naturaleza de Engels y el de Marx,[121] nos limitamos a presentar las tesis metafísicas fundamentales del último período de Engels,[122] para lograr de ellas los motivos de una crítica.

Debemos anticipar que la teoría de la naturaleza de Engels no es tanto una "sutilización de las concepciones materialistas monistas vulgares que entonces predominan en general", como imagina

Fetscher,[123] sino más bien el intento de proseguir la elaboración dialéctica de la configuración esquemática del materialismo iluminista francés. Con clara alusión a Holbach, Engels, en el escrito sobre Feuerbach, habla de su empresa como "un «sistema de la naturaleza» adecuado a nuestro tiempo".[124] También la filosofía romántica de la naturaleza, con su carácter cualitativo-dinámico, desempeña un rol cierto en el pensamiento de Engels.[125]

La metafísica obligatoria hasta la actualidad para los materialistas soviéticos consiste en las siguientes tesis desarrolladas en el *Anti-Dühring*:

1. La [. . .] unidad del mundo consiste en su materialidad.[126]

2. Las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y un ser fuera del tiempo es un sin sentido tan grande como un ser fuera del espacio.[127]

3. *El movimiento es el modo de existencia de la materia.* Nunca y en ninguna parte ha existido materia sin movimiento, ni puede existir. [. . .] Todo estado de reposo, todo equilibrio es sólo relativo, sólo tiene sentido en relación con una u otra forma determinada de movimiento.[128]

Lo que diferencia a este materialismo de todos los materialismos mecanicistas desde Demócrito hasta Holbach es su carácter *no-reductivo*. Dentro de la unidad material del mundo reconoce Engels diferencias de forma. Las formas superiores de existencia y movimiento de la materia provienen en su opinión de las inferiores, aunque no se puedan reducir a estas últimas sin dejar puntos de fractura. No existe ninguna forma básica última del movimiento material. Las formas del movimiento mecánico, biológico y psíquico son *cualitativamente* diversas una de otra y, por lo tanto, constituyen modos de manifestación de una esencia material del mundo. Engels trata de hacer inteligible el progreso de lo inferior a lo superior con ayuda de la dialéctica, que él define de la siguiente manera:

La dialéctica es... la ciencia de las leyes generales de movimiento y desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento.[129]

A partir de los tres dominios mencionados, la *Dialéctica de la naturaleza*, que por lo demás es la obra filosófica más madura del último período de Engels, cree poder abstraer tres leyes dialécticas fundamentales, que se incorporaron igualmente a la teoría soviética:

1) La ley de la conversión de la cantidad en calidad y viceversa;
2) la ley de la interpenetración de los opuestos;
3) la ley de la negación de la negación.[130]

Por razones de equidad debemos observar que Engels, a diferencia de sus seguidores actuales del este, no pensó de ninguna manera en recomendar especialmente a los científicos de la naturaleza la dialéctica como método *inmediato* de investigación. Lo que en el fondo entreveía era una elaboración enciclopédica del material de las modernas ciencias de la naturaleza:

La investigación empírica de la naturaleza ha acumulado una cantidad tan enorme de sustancia cognoscitiva positiva, que resulta absolutamente inevitable ordenarla sistemáticamente, según su conexión interna, en cada dominio particular de la investigación.[131]

Con esta idea de fusionar la historia y el sistema tanto de la naturaleza como de la ciencia natural, Engels retoma reflexiones de su juventud. El primer modelo de tal intento lo vio en la obra de los enciclopedistas franceses, en un artículo sobre el siglo XVIII que publicó en 1844:

El pensamiento de la Enciclopedia fue característico del siglo XVIII; se basaba en la conciencia de que todas estas ciencias están vinculadas entre sí, pero no se hallaba aún en condiciones de realizar el tránsito de unas a otras, y sólo podía, por lo tanto, ponerlas una junto a otra.[132]

Mientras los Diderot y los D'Alembert, aún apoyados en Francis Bacon, habían dividido las ciencias según las facultades cognoscitivas, predomina, en el siglo XIX, la tendencia a ordenarlas por contextos fácticos. Así ocurre en las jerarquías científicas establecidas por Saint Simon y Comte, que seguramente no dejaron de influir sobre Engels. Pero cuando Engels trata de dar una clasificación de las ciencias de la naturaleza que va de la matemática, a través de la mecánica, la física y la química, hasta la biología, sobre la base de las distintas formas de movimiento de la materia, se adhiere particularmente a Hegel, "cuya . . . síntesis y agrupamiento racional de las ciencias de la naturaleza es un hecho más importante que todas las idioteces materialistas (de autores tales como Büchner, Vogt, etc., A.S.) juntas".[133]

Así como una forma de movimiento se desarrolla a partir de otra, también sus imágenes reflejadas, las diversas ciencias, deben surgir necesariamente una de otra.[134]

Volviendo a las tesis abstracto-metafísicas y a las leyes dialécticas mencionadas más arriba, diremos que constituyen, en el mejor de los casos, como ya hemos explicado, una posibilidad de interpretación y representación de los resultados a que llega la ciencia de la naturaleza en su actividad investigativa. Pero de ninguna manera tienen nada que ver con el método científico natural, que se orienta por cierto según criterios de la lógica formal, y es no dialéctico en el sentido de que no reflexiona sobre la mediación histórica de sus objetos.

Marx se pronuncia expresamente en *El capital* acerca del problema de la relación entre modo de investigación y de exposición de una ciencia:

Es verdad que se debe diferenciar formalmente el modo de exposición del modo de investigación. La investigación tiene que adecuarse en detalle a la sustancia, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su vinculación interna. Sólo después de haber cumplido este trabajo, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y si se refleja entonces la vida de la sustancia mediante ideas, puede parecer que se trate de una construcción *a priori*.[135]

Ahora bien, en un objeto como la historia social hecha por los hombres, el modo de investigación y el modo de exposición, pese a todas las diferencias formales, están sin embargo íntimamente vinculados entre sí, mientras la interpretación de la naturaleza, desligada de toda praxis humana, debe seguir siendo en última instancia indiferente a ella.

Aunque Engels en su obra juvenil *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Esbozo de una crítica de la economía política] reprocha al materialismo del siglo XVIII que éste sólo contrapone "al hombre la naturaleza como absoluto, en lugar del Dios cristiano",[136] su propia filosofía de la madurez se hace pasible de esta crítica. Todas sus afirmaciones respecto de la naturaleza están aisladas de la praxis viviente de los hombres y quedan por ello sometidas a la crítica de las *Tesis sobre Feuerbach.* La naturaleza y el hombre no se fusionan fundamentalmente en Hegel por medio de la praxis histórica; el hombre sólo aparece como producto de la evolución y espejo pasivo del proceso natural, no como fuerza

productiva. Si la concepción materialista de la naturaleza, como dice Engels en el escrito sobre Feuerbach, no es sino "simple comprensión de la naturaleza tal como ésta se da, sin agregado extraño",[137] esto significa, frente a la posición marxista, una recaída en el realismo ingenuo.[138] En lo que se refiere al mundo sensible en general, no sólo es imposible para Marx separar lo originariamente dado y el "agregado extraño" mediado por la praxis, sino que además él tiene una clara conciencia de que sólo *por abstracción* de todo trabajo mediado y útil se puede hablar del "sustrato material" de los cuerpos particulares de las mercancías, "que existen por naturaleza sin aporte del hombre".[139]

El hecho de que para Engels la realidad externa se coagule en una suma de meros "datos de hecho", muestra entre otras cosas su intento, realizado en una carta a C. Schmidt, de señalar la diferencia existente entre dialéctica idealista y materialista. Escribe Engels:

> La inversión de la dialéctica en Hegel consiste en que para él ésta debe ser el "autodesarrollo de pensamiento" y por lo tanto la dialéctica de los hechos sólo debe ser su reflejo, mientras para nosotros la dialéctica en nuestra cabeza es sólo el reflejo del desarrollo fáctico que se cumple en el mundo natural e histórico-humano y que obedece a formas dialécticas.[140]

Engels no se da cuenta aquí, en primer lugar, que sólo se llega a una "dialéctica de los hechos" cuando el mundo natural y el histórico-humano no se tratan como dos dominios separados. Además, el movimiento del pensamiento no se limita de ninguna manera en Marx a constituir un mero reflejo de lo fáctico. La duplicación acrítica en la conciencia de las relaciones existentes tiene justamente para Marx carácter ideológico. En el § C del capítulo III mostraremos cómo para Marx la conciencia reflejante es al mismo tiempo un momento de la actividad "práctico-crítica" [141] del hombre. El pensamiento entra siempre, como parte esencial, en la realidad que él mismo refleja. La dialéctica objetivo-económica, que según Marx es portadora de los contenidos culturales, ya alberga en sí misma el espíritu de sujetos activos.

Mientras naturaleza e historia están inescindiblemente entretejidas en Marx, Engels ve en ellas dos "dominios de aplicación" distintos [142] del método materialista-dialéctico. Puesto que los momentos de la dialéctica se desvinculan de los contenidos históricos concretos y se atrofian hipostasiándose en las tres "leyes fundamentales" ya

mencionadas de la *Dialéctica de la naturaleza*, que se enfrentan a la realidad como un conjunto de "ejemplos", la dialéctica se transforma en aquello que no es de ninguna manera en Marx: una cosmovisión, un principio cósmico positivo.[143]

En el párrafo precedente ya hemos mostrado que Engels insiste por una parte en que la "materia como tal" es un *ens rationis*, que sólo existen determinadas formas de existencia de la materia, mientras que por otra parte, cuando se trata de aclarar el problema cosmogónico, la materia aparece en él no en sus determinaciones sino como principio supremo. Por lo tanto, el concepto de naturaleza en Engels es, en última instancia, de carácter ontológico. Ni siquiera la interpretación católica, que en general tiende a caracterizar al materialismo dialéctico como ontología, puede afirmar esto de Marx cuando toma realmente en serio la diferencia específica existente entre él y Engels. Jakob Hommes, en su libro *Der technische Eros*, reprocha al materialismo dialéctico el hecho de que su posición realista en la teoría del conocimiento vuelva a desvalorizarse nuevamente por el empleo del método dialéctico. Reproche que se dirige en el fondo contra el momento subjetivo, la praxis transformadora, tal como Marx la introdujo en su teoría tomándola del idealismo alemán. Hommes tiene plena razón cuando dice que las cosas reales, que según Marx se reflejan en el mundo de la conciencia, "de ninguna manera [representan] ya la naturaleza existente con independencia del hombre".[144] Es verdad que en Marx el objeto no es puesto por la actividad teórica del hombre, sino que el mundo objetivo pierde el carácter de criatura creada y se transforma, al final, en mera corporización del hacer humano.

El rasgo ontológico de la comprensión de la naturaleza en Engels surge también, sin más, de las tesis metafísicas fundamentales citadas más arriba. Estas no se deben de ninguna manera, como hemos tratado de mostrar en el párrafo precedente respecto de las ciencias naturales, a un planteo "originario", sino que están sin excepción mediadas socio-históricamente.

Así, hay que decir respecto de la tesis de Engels, de que la unidad del mundo consiste en su materialidad, que el problema de la unidad del mundo corresponde a la filosofía idealista. En Kant la unidad formal de la autoconciencia causa la conciencia de la unidad del mundo fenoménico. Puesto que la dialéctica hegeliana supera la rígida oposición de forma y materia del conocimiento, que es característica de la filosofía kantiana, llega aun más cerca de aquello que en el fondo hay que presuponer también para Kant, es decir, el rol organizador del trabajo social. La naturaleza, puesta

al servicio de sus procesos, se transforma de hecho en una unidad, idéntica al espíritu, mero "sustrato del dominio".[145] El hecho de que en el idealismo poskantiano el espíritu se trasforme en un sujeto general, no vinculado con los yo individuales, testimonia el carácter racional, sistemático, del trabajo social.[146] En Marx, que ve en la producción social la verdad de la producción abstracta-idealista, se repite la representación de tal sujeto supraindividual, cuando por ejemplo en *El capital* define al todo que se reproduce a sí mismo como "trabajador colectivo" [147] y los trabajos individuales se le representan como meros órganos de este trabajador colectivo.[148]

Es el real dominio, y no sólo un "largo y complejo desarrollo de la filosofía y la ciencia natural",[149] como piensa Engels, por más que éste forme parte del proceso, lo que lleva a su plena realización el concepto de unidad del mundo. Por consiguiente, el discurso sobre la materialidad del mundo no significa en absoluto nada de positivo. Sólo expresa ingenuamente el carácter material total de lo naturalmente dado. "El ser es visto", ya desde siempre, "bajo el aspecto de la fabricación y la explotación." [150]

En cuanto a la tesis de la espacio-temporalidad de todo ser natural, es por cierto exacto que espacio y tiempo no se pueden pensar sin las cosas, y viceversa. Para Marx la naturaleza sólo se manifiesta a través de las formas del trabajo social. La escuela de Durkheim, yendo aun más lejos que Marx a este respecto, trató de demostrar, aunque con grandes dificultades, que también el espacio y el tiempo surgieron socialmente junto con las condiciones formales más elevadas del conocimiento.

Igual situación es la de la tesis referente al movimiento como modo de existencia de la materia. Como todo materialismo, el materialismo dialéctico reconoce también que las leyes y formas de movimiento de la naturaleza externa existen independientemente y fuera de cualquier conciencia. Este en-sí sólo resulta empero relevante en la medida en que se vuelve un para-nosotros, es decir, en cuanto la naturaleza se incluye en los fines humanos sociales.[151]

El intento de Engels, de interpretar el dominio de la naturaleza prehumana y extrahumana en el sentido de una dialéctica *puramente objetiva*, debe llevar de hecho a la incompatibilidad de dialéctica y materialismo en la que insisten algunos críticos.[152] Si la materia se concibe como dialécticamente estructurada en sí, deja de ser materia en el sentido de la ciencia exacta natural, sobre la cual Engels y sus seguidores rusos creen poder basar su posición.

Las más recientes discusiones sobre la filosofía de Bloch han demostrado que la idea de una dialéctica de la naturaleza, que se

cumpla incluso independientemente de la actividad de pensamiento y producción humanos, debe llevar necesariamente a la concepción panteísta-hilozoísta de un "sujeto natural", con lo cual se abandona evidentemente la posición materialista.[153]

Las categorías de la dialéctica de la naturaleza, esenciales para Engels, como la cualidad, la cantidad, la medida, la continuidad, la discontinuidad, etc., fueron tomadas todas de la primera parte de la lógica de Hegel, la "lógica del ser", que éste, en la *Propedéutica*, denomina aún significativamente "lógica ontológica". Una dialéctica en cierto modo "presubjetiva" es posible en ella porque en el curso de la cosa la "lógica del ser" *se manifiesta* mediada por la de la "esencia" y, finalmente, por la del "concepto", la naturaleza se convierte en espíritu, la objetividad en total subjetividad, lo que naturalmente no puede hacer el materialismo de Engels.[154]

Si el concepto absoluto que se realiza a sí mismo desaparece como motor de las contradicciones y sólo quedan como portadores del espíritu hombres condicionados históricamente, ya no se puede hablar tampoco de una dialéctica autónoma de la naturaleza exterior a los hombres. Faltan en este caso todos los momentos esenciales para la dialéctica. Esto lo ha señalado críticamente por primera vez un estudioso de Marx, Gyorgy Luckács, en *Geschichte und KlassenbewuBtsein* [Historia y conciencia de clase]:

> Los malentendidos que surgen de la exposición de la dialéctica por Engels, estriban esencialmente en el hecho de que éste —siguiendo el falso ejemplo de Hegel— extiende el método dialéctico incluso al conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, las determinaciones decisivas de la dialéctica: acción recíproca de sujeto y objeto, unidad de teoría y praxis, modificación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su modificación en el pensamiento, etc., no están presentes en el conocimiento de la naturaleza.[155]

La naturaleza que precede a la sociedad humana sólo lleva a polaridades y oposiciones de momentos exteriores unos a otros, y en el mejor de los casos a la acción recíproca, pero no a la contradicción dialéctica. El "sistema de la naturaleza" de Engels es, como el de Holbach, un sistema de meras acciones recíprocas:

> La *acción recíproca* es lo primero que se nos presenta cuando consideramos la materia en movimiento en su conjunto, desde el punto de vista de la ciencia natural actual.[156]

Sin embargo, la categoría de la acción recíproca está, como dice Hegel, "por así decirlo en el umbral del concepto",[157] o sea, se ubica entre el pensamiento causal-mecánico y el dialéctico-conceptual. Al carácter predialéctico de la naturaleza corresponde totalmente el concepto de dialéctica de Engels, que constituye propiamente el punto de tránsito entre el viejo mecanicismo y una dialéctica estrica, como se presenta en Hegel y Marx.

Puesto que en la naturaleza misma sólo están colocados los gérmenes para la dialéctica, los momentos que en Engels señalan la superación del viejo materialismo mecanicista no llegan a manifestarse con plenitud. Frente al puro objetivismo ya no dialéctico en sí, que Engels representa gnoseológicamente, resulta totalmente secundario el problema referente a si las leyes del movimiento de la naturaleza son de carácter mecánico o dialéctico.

Las observaciones críticas aquí formuladas a la concepción de la naturaleza de Engels, no significan sin embargo que deba rechazarse directamente el concepto de una dialéctica de la naturaleza. Su propósito es más bien demostrar que la teoría marxista misma contiene ya la dialéctica de la naturaleza con la cual Engels cree deber completarla.

En la medida en que para Marx todo ser natural está ya elaborado económicamente y por ello *comprendido*, el problema de la estructura dialéctica o no dialéctica de ese ser, como "algo aislado de la praxis . . ., es de carácter puramente *escolástico*".[158] Ni desde el punto de vista filosófico ni del científico-natural se puede separar el concepto de naturaleza de aquello que la praxis social puede determinar en cada caso sobre ésta. Si bien también Marx utiliza ocasionalmente el concepto de materia junto al de naturaleza, el aspecto "práctico" de su teoría implica de entrada que la realidad sometida a estos conceptos no está en principio determinada en forma especulativa o física, sino justamente en forma económico-materialista. Aquí, la *Kritik des Gothaer Programms* [Crítica del programa de Gotha], habla de la naturaleza como "de la primera fuente de todo instrumento y objeto del trabajo".[159] En *El capital* se ve en la naturaleza la base de las "formas materiales de existencia del capital constante",[160] la que otorga los medios de producción, a los cuales pertenece no obstante también el trabajo viviente, el hombre.

La naturaleza se vuelve dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable, conscientemente activo, que se le enfrenta como "potencia natural".[161] En el hombre se relacionan entre sí el medio de trabajo y su objeto. La naturaleza es el sujeto-objeto del

trabajo. Su dialéctica consiste en que los hombres cambian su naturaleza en tanto quitan gradualmente a la naturaleza externa su carácter extraño y exterior, la median consigo mismos, la hacen trabajar teléticamente para ellos.[162]

Ya que las relaciones de los hombres con la naturaleza constituyen el presupuesto para las relaciones recíprocas de los hombres entre sí, la dialéctica del proceso laboral como proceso natural se amplía a la dialéctica de la historia humana en general.

## NOTAS

[1] Véase el libro de Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, vol. I, Berlín, 1932, obra poco original pero importante para el presente problema. La defectuosa comprensión de Marx durante toda la II Internacional se remonta esencialmente al hecho de que no se ha captado la vinculación existente entre materialismo filosófico y materialismo histórico. Max Adler, en *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, Berlín, 1930, sostiene que lo que se llama materialismo en Marx es totalmente indiferente respecto a la alternativa entre idealismo y materialismo en la teoría del conocimiento. Él cree, como los partidarios rusos de Mach y Avenarius, que la teoría marxista se puede vincular exteriormente, sin más ni más, con un idealismo subjetivo. En forma igualmente despreocupada se expresa Karl Kautsky en *Materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927, vol. I, p. 28: "La filosofía nos interesa [...] sólo en la medida en que se relaciona con la concepción materialista de la historia. Y ésta nos parece compatible no sólo con Mach y Avenarius, sino también con muchas otras filosofías". Karl Liebknecht, en *Studien über die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung*, Munich, 1922, p. 107, niega toda conexión entre la concepción materialista de la historia y el materialismo filosófico: "Ésta no es «materialista», no tiene ninguna trama materialista, por lo menos en sentido propiamente filosófico, y a lo sumo presenta resonancias del materialismo en el sentido vulgar moralizador". Véase además *ibídem*, p. 186: "También la «concepción materialista de la historia» es en lo esencial de carácter psíquico-intelectual; es decir, los factores que ella considera esenciales son fundamentalmente psíquico-intelectuales". Franz Mehring, cuya actitud filosófica es característica de la socialdemocracia de preguerra, afirma en coincidencia con Plejánov: "Marx y Engels se han mantenido siempre en el punto de vista filosófico de Feuerbach, en la medida en que no lo han ampliado y profundizado mediante la trasferencia del materialismo al campo histórico; han sido, para decirlo franca y claramente, materialistas mecanicistas en el campo científico-natural y materialistas históricos en el campo científico-social" (*Gesammelte Schriften und Aufsätze*, VI, Berlín, 1931, p. 337). Prescindiendo totalmente del hecho de que la filosofía de Feuerbach no se reduce de ninguna manera a crudo mecanicismo, Mehring da carácter absoluto, de un modo directamente neokantiano, a la diferencia cualitativa entre naturaleza e historia. Para él la teoría marxista consiste en dos partes, una filosófica, que sólo se refiere a las ciencias de la naturaleza, y otra científico-histórica, que tiene que ver con la sociedad. Incluso las más recientes investigaciones sobre Marx no han captado la superación del materialismo naturalista en el dialéctico, y se atienen aún a la separación entre teoría de la naturaleza y teoría de la historia, como lo muestra una afirmación de G. H. Sabines: "Marx, siguiendo a Hegel, ha considerado a la dialéctica como un método particularmente adecuado para los estudios sociales, porque éstos tienen que ver con un tema en el cual el desarrollo y el crecimiento constituyen un factor importante. Las ciencias que se ocupan de la naturaleza inanimada, como la física y la química, pueden arreglarse muy bien, según suponía Marx,

con un materialismo de tipo no dialéctico, como el de Holbach" *(A History of Political Theory*, Nueva York, 1953, p. 815).

[2] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 267. El título completo y los datos bibliográficos de las obras citadas de Marx y Engels se encuentran en la Bibliografía incluida más adelante. Las bastardillas pertenecen a los autores citados, mientras no se indique lo contrario.

[3] *Ibídem.*

[4] *Heilige Familie*, p. 262. También Lenin ve en la concepción marxista de la historia un desarrollo subsiguiente del materialismo francés. Cf. *Marx-Engels-Marxismus*, Berlín, 1957, p. 10 y ss. Respecto del problema de la vinculación existente entre el materialismo marxista y el francés, cf. también Roger Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Leipzig, 1954. Hay también líneas de pensamiento "histórico-natural" que partiendo del iluminismo francés llegan, a través de Buffon y Lamarck, a Darwin y Marx.

[5] *Heilige Familie*, p. 261.

[6] *Werke*, t. I, p. 205.

[7] *Heilige Familie*, p. 238.

[8] *Ibídem*, p. 285 y ss.

[9] *Heilige Familie*, p. 238.

[10] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 134 y s.

[11] En su artículo "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" se ocupa Karl Löwith en profundidad del rol de Feuerbach luego de la quiebra del idealismo especulativo, y señala con razón que no se hace justicia al elemento específico de la filosofía de Feuerbach como conciencia de esta quiebra bajo las condiciones del *Vormärz*, cuando se lo mide abstractamente por la obra de los idealistas alemanes: "Con Feuerbach comienza la época de [...] un filosofar que prescinde de la tradición, que considerado retrospectivamente constituye una recaída en el primitivismo conceptual y metodológico, pero que visto prospectivamente implica el intento productivo de trasformar la problemática filosófica según la conciencia existencial fácticamente cambiada de esas generaciones" (*Logos*, vol. XVIII, Tübingen, 1928, p. 327). Respecto del papel desempeñado por Feuerbach en la historia del surgimiento del materialismo dialéctico, cf. también Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlín, 1952, p. 378-384, donde se destacan particularmente los momentos de la teoría antropológico-naturalista de Feuerbach que van más allá del materialismo mecánico. Es también de interés el juicio definitivo de Marx sobre Feuerbach, que se expresa cuando aquél, durante el análisis económico que realizó en los años cincuenta y sesenta, procede por segunda vez a una revisión fundamental de su relación con Hegel: "Comparado con Hegel, Feuerbach es totalmente pobre. Sin embargo, hizo época *después* de Hegel, pues puso el acento sobre ciertos puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el progreso de la crítica, que Hegel había dejado en un místico *clair-obscur*" (Carta de Marx a Schweitzer, del 24 de enero de 1865, incluida en *Ausgewählte Briefe*, p. 181).

[12] Véase su introducción a *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 25.

[13] *System der Philosophie*, Glockner, agregado al § 248, p. 58.

[14] *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hoffmeister, § 248, p. 201.

[15] *System der Philosophie*, III, Glockner, agregado al § 389, p. 54.

[16] *Ibídem*, p. 58.

[17] Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, en *Kleine philosophische Schriften* (1842-45), ed. M. G. Lange, Leipzig, 1950, p. 74.

[18] *Ibídem*, p. 67 y ss.

[19] *Ibídem*, p. 77.

[20] *Ibídem*, p. 73.

[21] *Ibídem*, p. 72 y ss.

[22] *Ibídem*, p. 77.

[23] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 54, p. 167, en *Kleine philosophische Schriften, ibídem.*

[24] *Vorläufige Thesen*, p. 58.

[25] *Grundsätze*, p. 163.

[26] *Ibídem*, § 48, p. 159 y ss.

[27] *Ibídem*, § 65, p. 170.

[28] *Deutsche Ideologie*, p. 42. Véase además *Heilige Familie*, p. 30, donde Marx dice: "En la filosofía de la historia de Hegel, como en su filosofía de la naturaleza, el hijo pare a la madre, el espíritu a la naturaleza ... el resultado al comienzo".

[29] Esto pone a Feuerbach, que sigue siendo abstractamente naturalista, en una relación peculiarmente complementaria con Kierkegaard. También Feuerbach exhorta a pensar "en la existencia". Véase *Grundsätze*, p. 164. Ambos acusan a Hegel de abstractez en nombre de principios aun más abstractos que los del idealismo hegeliano. Ni con ayuda de una tesis de prioridad naturalista que no se refleja en sus presupuestos socio-históricos, ni como interioridad religiosa, logran obtener un medio concreto los pensadores que critican al idealismo. En su libro *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950,Karl Löwith equipara a Marx y Kierkegaard como críticos de Hegel, aunque en verdad Marx, como pensador que utiliza la idea de mediación, está mucho más cerca de Hegel que de Kierkegaard. Marx percibe que no se trata de remplazar la teoría hegeliana de la mediación por el culto —cualquiera sea su carácter— de lo "inmediatamente dado", sino que la única manera de superar la forma hegeliana de la dialéctica consiste en dirigir el concepto de la mediación, que Hegel concibe en forma idealista, contra su concepción idealista misma. Respecto del carácter ontológico del materialismo de Feuerbach véase también Lucien Sebag, "Marx, Feuerbach et la critique de la religion", en *La nouvelle critique*, París, 1955, nº 64, p. 32.

[30] Véase al respecto Henri Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique*, París, 1949, donde dice en la p. 49: "El humanismo de Feuerbach se funda entonces en un mito: la pura naturaleza. La naturaleza y el objeto le parecen «dados desde toda la eternidad», en una armonía misteriosa con el hombre —armonía que sólo percibe el filósofo. El objeto es puesto como objeto de intuición, no como producto de la actividad social o praxis. La naturaleza de Feuerbach es la de la selva virgen, o la de un atolón recién emergido del Pacífico". Véase también la p. 89: "[...] la naturaleza misma sólo existe para nosotros como contenido en la experiencia y la práctica humana". La crítica a la "naturaleza pura" de Feuerbach se puede llevar aun más lejos. No sólo la naturaleza, como afirma con razón Lefèbvre, es siempre algo ya trabajado por el hombre, sino que también los dominios naturales aún no incorporados a la producción humana —la selva virgen o el atolón del Pacífico de que habla Lefèbvre—

sólo se pueden visualizar y concebir bajo las categorías de la naturaleza ya apropiada. Igual que en la *Estética* de Hegel, cuando afirma contra la opinión corriente que la percepción de la belleza natural ya presupone la belleza artística, también en Marx la naturaleza aún no socialmente mediada sólo se vuelve relevante bajo el aspecto de su posible laborabilidad.

[31] Esta circunstancia la hace notar particularmente Engels en un fragmento juvenil sobre Feuerbach incluido en *Deutsche Ideologie*, pp. 598-600, que se refiere al § 27 de *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 132 y ss. Dice Feuerbach: *"Mi ser es mi esencia.* El pez es pez en el agua, pero no puedes separar de este ser su esencia. Ya el lenguaje identifica ser y esencia. Sólo en la vida humana se separan, aunque en casos anormales y desgraciados, ser y esencia —ocurre que el hombre no tenga su esencia donde tiene su ser, pero justamente debido a esta separación tampoco está verdaderamente el hombre con su alma donde está realmente con su cuerpo [...] Pero todos los seres —excepto los casos *contra naturam*— están sin violencia donde están y son lo que son, es decir, su esencia no está separada de su ser ni su ser de su esencia". A esto replica Engels criticando el contenido ideológico de estas afirmaciones: "Un buen elogio de lo existente. Exceptuados los casos *contra naturam*, que son unos pocos y anormales, tú eres con gusto a los siete años portero de una mina de carbón, pasas catorce horas solo en la oscuridad, y porque ése es tu ser, ésa es también tu esencia ... Tu «esencia» es ser sometido a una rama del trabajo". Puesto que la rica vinculación mediadora de Hegel se atrofia en Feuerbach trasformándose en la inmediatez positiva única, su materialismo ingenuo se trasforma también en idealismo ingenuo, que considera como simple "datidad" natural la identidad de fenómeno y esencia del hombre, justamente no presente en la realidad social.

[32] Feuerbach, *Grundsätze*, § 11, p. 99.

[33] *Briefe an Kugelmann*, carta del 6/3/1858, p. 57.

[34] Véase al respecto *Kritik der politischen Ökonomie*, p. 269.

[35] *Dialektik der Natur*, p. 13.

[36] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 194.

[37] *Ibídem*, p. 194. Este principio vale también para la madurez de Marx. Cf. *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89. También Sidney Hook sostiene en su libro *From Hegel to Marx*, Nueva York, 1936, p. 28, la opinión de que Marx entiende el materialismo como "la más clara expresión de la metodología de la ciencia".

[38] *Das Kapital*, t. I, p. 192.

[39] *Ibídem*, p. 389, nota al pie 89.

[40] Marx critica a Feuerbach en *La Ideología alemana* porque en él no se integran el movimiento histórico y la naturaleza: "Mientras Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y mientras trata de la historia, no es materialista" (p. 43). Pero incluso cuando se incluye a la naturaleza en el tratamiento de la historia, ocurre que nunca se la considera como momento de la producción social. Se conocen, sobre todo a partir de Montesquieu, las más diversas "teorías del medio ambiente geográfico", que ven en la naturaleza un factor externo que actúa mecánicamente, al cual deben adaptarse también mecánicamente los hombres. Tampoco la interpretación de Marx que hace Plejánov está libre de tales distorsiones darvinianas. En su obra *Beitrag zur Geschichte der Materialismus*, Berlín, 1946, explica Plejánov en la p. 135: "El carácter del medio natural determina el medio social". Incluso en *Vernunft*

*in der Geschichte*, de Hegel, Hamburgo, 1955, p. 187, se encuentra el "contexto natural" meramente como "base geográfica de la historia del mundo", y no primordialmente como presupuesto objetivo del trabajo social, por más que en Hegel la relación laboral sea en general de índole refleja. Engels en *Dialektik der Natur* (p. 245 y ss.) ataca enérgicamente la teoría del medio ambiente geográfico, mientras destaca el factor subjetivo humano: "La concepción naturalista de la historia, tal como aparece por ejemplo en Draper y otros investigadores, según los cuales la naturaleza exclusivamente actúa sobre el hombre y las condiciones naturales en general condicionan exclusivamente el desarrollo histórico de éste, es por lo tanto unilateral y olvida que también el hombre reacciona sobre la naturaleza, la trasforma y se crea nuevas condiciones de existencia. De la época en que Alemania era «naturaleza» en tiempos de la migración de los germanos, ha quedado desgraciadamente poco. La superficie de la Tierra, el clima, la vegetación, la fauna, los hombres mismos han cambiado incesantemente, y todo se modificó por la acción humana, mientras que los cambios que ocurrieron en ese lapso en la naturaleza de Alemania sin intervención humana son incalculablemente pequeños". Respecto de la relación existente entre la teoría del medio geográfico y la concepción marxista de la historia véase también Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesselschaft*, Halle, 1948, p. 511. Sobre la influencia meramente mediata de las particularidades geográficas sobre el curso histórico véase J. W. Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, en *Fragen des Leninismus*, Moscú, 1947, p. 662 y ss.

[41] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 264.

[42] *Rohentwurf*, p. 271. Para el *Rohentwurf* véase cap. II, § A.

[43] *Heilige Familie*, p. 272.

[44] *Cartas a Kugelmann*, carta del 11/7/1868, p. 68.

[45] Respecto de la oposición histórico-filosófica de idealismo y materialismo cf. particularmente Max Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 1, Leipzig, 1933.

[46] Marx, Editorial del nº 179 del *Kölnischen Zeitung* (1842), en Marx/Engels, *Über Religion*, p. 22.

[47] *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89.

[48] *Deutsche Ideologie*, p. 41 y ss.

[49] *Ibídem*, p. 40 y ss.

[50] *Ibídem*, p. 42.

[51] *Anti-Dühring*, p. 470.

[52] *Dialektik der Natur*, p. 251.

[53] *Grundlagen der marxistischen Philosophie*, Berlín, 1959, ed. por F. W. Konstantinow, traducción del ruso, p. 131. Respecto del problema del carácter no ontológico del concepto de materia en el materialismo dialéctico cf. también el artículo de Götz Redlow, "Lenin über den marxistischen philosophischen Begriff der Materie", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 1959, año 7, cuaderno 2. El punto de vista de que para el materialismo dialéctico no puede haber ningún principio último del ser, al cual se reduzca todo lo demás, sólo se ha impuesto en Rusia en época muy reciente. G. L. Kline muestra con gran claridad, en su libro *Spinoza in Soviet Philosophy*, Londres, 1952, cuán profundamente influida por el concepto espizoniano de sustancia estaba la concepción de la materia de la filosofía soviética a comienzos de la década

de 1920, durante la fase de predominio de Deborin y sus alumnos. La fase inmediatamente posestalinista de la filosofía rusa se puede caracterizar como de interpretación realista-ontológica de la dialéctica materialista, y recuerda en muchos respectos a Nicolai Hartmann. Se utilizaba incluso en Rusia una expresión que es contradictoria para Marx y en sí misma, "ontología materialista", coincidente con la que empleó desde entonces para caracterizar al marxismo el bando aristotélico-tomista.

[54] *Dialektik der Natur*, p. 259.

[55] *System der Philosophie*, II, *ibídem*, § 245, p. 35.

[56] Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930, p. 91 y ss.

[57] *Ibídem*, p. 92.

[58] *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, Hamburgo, 1955, p. 29.

[59] *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Berlín, 1957, p. 44.

[60] Véase al respecto *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 196, donde Marx argumenta según rigurosos lineamientos de un iluminismo científico-natural: "La *creación de la tierra* ha recibido un poderoso impulso de la *geognosia*, es decir, de la ciencia que describe la formación de la tierra, el devenir terráqueo, como un proceso de autoproducción. La *generatio aequivocua* es la única refutación práctica de la teoría de la creación". También en *La ideología alemana*, (véase p. 42) presenta Marx la tesis de que la vida orgánica surgió de la naturaleza inorgánica. En la época de su madurez, Marx, que sigue atentamente los resultados de las ciencias de la naturaleza, se refiere con mayor frecuencia al evolucionismo de Darwin como presupuesto histórico-natural de su teoría de la historia.

[61] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 196.

[62] *Ibídem*, p. 197.

[63] *Ibídem*.

[64] *Ibídem*, p. 198.

[65] *Ibídem*.

[66] Véase también la crítica a E. Sue en *Heiligen Familie*, p. 314, donde Marx reprocha al cristianismo porque éste "rebaja" la naturaleza "a creación".

[67] En Marx/Engels, *Über Religion*, p. 8.

[68] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 198.

[69] *Deutsche Ideologie*, p. 578.

[70] *Thesen über Feuerbach*, en Marx/Engels, *Über Religion*, p. 56.

[71] Heinz Maus, *Materialismus*, en *Zur Klärung der Begriffe*, ed. de Herbert Burgmüller, Munich, 1947, p. 63.

[72] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 29. Brecht ha comprendido muy agudamente la vinculación "alemana" con el materialismo: "Los alemanes poseen una débil aptitud para el materialismo. Cuando lo tienen, hacen en seguida de él una idea; un materialista es entonces una persona que cree que las ideas provienen de las circunstancias materiales y no a la inversa, y además la materia ya no aparece. Se podría creer que existen sólo dos tipos de personas en Alemania, frailes y antifrailes. Los representantes del más acá, figuras enjutas y pálidas que conocen todos los sistemas filosóficos; los representantes del más allá, señores corpulentos, que

conocen todas las regiones vinícolas" (*Flüchtlingsgespräche*, Berlín y Frankfort, 1961, p. 20 y ss.).

[73] Ernst Bloch, *Spuren*, Berlín, 1930, p. 39. Comparado con tal interpretación, es completamente erróneo el intento de Alfred Seidel de interpretar el materialismo marxista como una maligna teoría del desenmascaramiento. En su disertación titulada *Produktivkräfte und Klassenkampf*, Heidelberg, 1922, dice en la p. 25: " [...] en aquella definición de su concepción de la historia como materialista se expresa el rasgo nihilista-analítico de Marx y su «sadismo contra la verdad», pues con diabólica alegría demuele todos los ideales y las ideologías y con actitud prosaica las priva de todo encanto y las reduce a las circunstancias materiales e intereses materialistas". Citamos aquí la tesis de Seidel porque aún hoy está muy difundida.

[74] Max Horkheimer, "Materialismus und Moral", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 2, Leipzig, 1933, p. 167.

[75] August Thalheimer, *Einführung in den dialektischen Materialismus*, Viena-Berlín, 1928, Marxistische Bibliothek, t. 14, p. 26.

[76] Peter Demetz, *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart, 1959.

[77] *Ibídem*, p. 94.

[78] Carta de Marx a F. A. Sorge, del 19 de octubre de 1877, en Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 364.

[79] Véase, por ejemplo, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hoffmeister, Berlín, 1956, Einleitung, § 4, p. 28.

[80] Véase al respecto la carta de Engels a F. A. Lange, del 29/3/1865, en Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 202 y ss.

[81] *Das Kapital*, t. I, p. 8.

[82] *Anti-Dühring*, p. 447.

[83] Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 304.

[84] *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89.

[85] Véase al respecto Kurt Sauerland, *Der dialektische Materialismus*, ya citado, p. 163.

[86] *System der Philosophie*, II, ya citado, agregado al § 249, p. 59. En un pasaje como éste se llega a comprender lo que con razón se ha hecho valer contra Hegel como idealismo abstracto en el tratamiento de la naturaleza. Se percibe una incoherencia muy característica. El concepto de desarrollo, tomado de la vida, se transforma en Hegel en motor del espíritu, con lo cual éste pierde de hecho aquella abstractez, rigidez e inertidad que es característica de la lógica formal y la filosofía de la reflexión. De un modo muy paradojal la naturaleza misma, a cuya imagen formó Hegel la concreción del concepto, se vuelve abstracta; queda mal recompensada.

[87] Marx/Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, p. 301.

[88] *Das Kapital*, t. I, p. 8.

[89] *Ibídem*.

[90] W. I. Lenin, *Was sind die «Volksfreunde» und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?*, en *Ausgewählte Werke* en dos vols., vol. I, Stuttgart, 1952, página 94.

[91] *Ibídem*, p. 98. Lenin se refiere aquí al primer volumen de *Das Kapital*, p. 389, nota al pie 89.

[92] *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89.

[93] *Dialektik der Natur*, p. 252.

[94] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 194.

[95] *Das Kapital*, t. I, p. 187.

[96] Harkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya citado, p. 264.

[97] Carta de Marx a Kugelmann, del 27/6/1870, en *Briefe an Kugelmann*, p. 110 y ss.

[98] Carta de Marx a Engels, del 18/6/1862, en Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 155.

[99] Carta de Engels a P. L. Lawrow, del 12-17/11/1875, en *Ausgewählte Briefe*, p. 357. Véase además carta de Engels a F. A. Lange, del 29/3/1865, ya cit., p. 202. En *Dialektik der Natur*, p. 23, Engels se expresa respecto de Darwin de la siguiente manera: "Darwin no sabía qué amarga sátira estaba escribiendo sobre los hombres, y particularmente sobre sus compatriotas, cuando demostraba que la libre competencia, la lucha por la existencia, que los economistas celebran como el más elevado progreso histórico, es la condición normal del *reino animal*".

[100] Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, t. II, Berlín, 1927, p. 630.

[101] Carta de Marx a Lassalle, del 16/1/1861, en *Ausgewählte Briefe*, p. 150.

[102] Karl Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Leipzig, 1929, p. 34. Véase también el excelente trabajo del mismo autor, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 135 y ss.

[103] *Das Kapital*, t.I, p. 177.

[104] *Deutsche Ideologie*, p. 449.

[105] Respecto del momento ideológico de la separación entre método científico-natural y método histórico véase también Ernst Bloch, "Über Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, politisch gefasst", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año 2, cuaderno 4, Berlín, 1954, p.381 y s.

[106] *Deutsche Ideologie*, en MEGA, t. V, 1, Berlín, 1932, p. 567. Esta variante textual no fue incluida en la redacción definitiva de la *Ideología alemana*, tal como aparece en la edición más accesible publicada en Berlín en 1953.

[107] *Deutsche Ideologie*, p. 36.

[108] *Ibídem*, p. 41.

[109] *Ibídem*.

[110] Tomado de Franz Mehring, *Aus dem literarischen NachlaB von Karl Marx und Friedrich Engels*, t. II (junio 1844-1847), Stuttgart, 1920, p. 456.

[111] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 194 y s.

[112] *Ibídem*, p. 195.

[113] *Ibídem*.

[114] Véase al respecto la insostenible afirmación de Irving Fetscher en su artículo "Von Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung", cuando dice que Engels no parece haber percibido "el condicionamiento social incluso del conocimiento científico-natural" (*Marxismusstudien*, segunda serie, ed. de I. Fetschr, Tübingn, 1957, p. 42, nota al pie 1). Aquí se intenta

emplear este aspecto del pensamiento de Engels para la comprensión del concepto de naturaleza en Marx. Es precisamente notable en Engels la coexistencia sin relación recíproca de un concepto de naturaleza socialmente mediado y de otro de carácter dogmático-metafísico.

[115] *Marxismusstudien*, p. 41. El *Anti-Dühring*, surgido entre los años 1876-1878, debe por cierto mucho a tales circunstancias externas de política partidaria. Pero Engels ya estaba ocupado desde el año 1858 en el intento de lograr la penetración dialéctica en las ciencias naturales. En una carta a Marx, del 14/7/1858, le pide que le envíe la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel, y observa: "Sabemos por lo menos que si él tuviera *hoy* que escribir una filosofía de la naturaleza, se encontraría con una multitud de cosas provenientes de todas partes" (*Ausgewählte Briefe*, p. 130).

[116] *Anti-Dühring*, p. 10.

[117] La mayoría de los intérpretes ha pasado por alto la importancia de esa segunda apropiación para el período intermedio y maduro de Marx, como también se desatiende totalmente el hecho de que su giro hacia la ciencia positiva no excluye la filosofía como momento esencial, y viceversa. Marx tiene una relación fragmentada tanto con el concepto de ciencia como con el de filosofía. Contra un empirismo no conceptual, que se agota en el ordenamiento de la "experiencia cotidiana", "que sólo capta la apariencia engañosa de las cosas" (*Lohn, Preis und Profit*, p. 71, en *Ökonomische Aufsätze*, Singen o. J.), destaca Marx, de una manera propia de la filosofía hegeliana, el rol del trabajo conceptual. Contra la metafísica espiritualista de los matices, incluida la hegeliana, no vacila Marx por otra parte en aducir datos histórico-naturales empíricos. El materialismo dialéctico no es ciencia en el sentido de recolección positivista de datos, ni filosofía en el sentido de un sobrevuelo especulativo por encima de lo fáctico. Es entonces errónea la actitud de Fetscher cuando contrapone el pensamiento de Engels, estrictamente ligado a la ciencia, al de Marx, como un pensamiento exclusivamente filosófico. Fetscher se aferra al programa de la "supresión de la filosofía mediante su realización", como se encuentra en la época juvenil de Marx, y lo confronta como "filosofía del proletariado" con la "cosmovisión proletaria" (*Marxismusstudien*, pp. 26-60) que Engels elaboró entre los años setenta y ochenta. Con razón ve Fetscher en las teorías de la madurez de Engels una ampliación problemática "cosmovisiva" del planteo marxista, pero pasa al mismo tiempo por alto que los escritos del período intermedio y maduro de Marx, sobre todo *Das Kapital* y su *Rohentwurf*, significan por su contenido filosófico algo más que una ocasional reanudación del motivo del extrañamiento, pues encierran en sí una filosofía materialista, en parte implícita y en parte explícita.

[118] Véase al respecto la carta de Marx a Engels del 14/1/1858, en la cual aquél informa sobre sus trabajos preliminares para *El capital* y llega a referirse expresamente a Hegel: "Para el *método* de elaboración me ha prestado un gran servicio el haber vuelto a hojear, *by mere accident*, la *Lógica* de Hegel —Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron originariamente a Bakunin y me los envió de regalo. Cuando vuelva a tener tiempo para tales trabajos, experimentaría gran placer en hacer accesible a la común comprensión de los hombres, en un breve escrito de dos o tres páginas, lo *racional* que hay en el método descubierto, pero al mismo tiempo *mistificado*, por Hegel [...] (*Ausgewählte Briefe*, p. 121).

[119] Carta de Marx a Engels del 1/2/1858, op. cit., p. 123.

[120] Carta de Engels a Marx del 14/7/1858, en *Ausgewählte Briefe*, p. 130.

[121] No se puede establecer cabalmente en qué medida Marx estaba consciente de esta diferencia entre su concepto de naturaleza y el de Engels. Lo cierto es que conocía el manuscrito del *Anti-Dühring* y que en *El capital* se refiere a la "ley de la conversión de la cantidad en cualidad", tan a menudo destacada por Engels, y afirma que esa ley está demostrada tanto en la historia como en la ciencia natural. Respecto del problema de las diferencias teóricas entre Marx y Engels, cf. también Manfred Friedriech, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Franfurter Dissertation, Berlín, 1960, p. 159.

[122] No consideraremos aquí los intentos realizados en la zona oriental e inspirados en esas tesis y en Lenin, con el fin de dominar filosóficamente con su ayuda los estadios a que llega en cada caso la física actual. Son muy interesantes porque muestran que los filósofos soviéticos, bajo la apariencia de una estricta sujeción a los datos empíricos científico-naturales, no retroceden en ocasiones ante formulaciones especulativas al estilo de la filosofía de la naturaleza de Schelling y de Hegel. Como Hegel con el número de los planetas, también ellos realizan los máximos esfuerzos para armonizar los resultados de la empiria con las tesis de su materialismo "cosmovisivo", cosa que, como es sabido, llevó en época de Stalin hasta una grotesca proscripción de la teoría einsteniana de la relatividad, que luego por cierto se dejó sin efecto. Pese a todo esto queda en firme el hecho de que son siempre los *resultados presentes* de las ciencias naturales lo que se trata de ordenar con ayuda de categorías dialécticas manipuladas en forma reflexivo-filosófica. No puede decirse de ninguna manera que las ciencias de la naturaleza se vinculen, en los países del Este, con la dialéctica de la naturaleza de Engels. Cuando se realiza un intento de este tipo, como ocurre en el libro de Jacob Segal, *Di dialektische Methode in der Biologie*, Berlín, 1958, uno percibe inmediatamente en qué medida la dialéctica debe transformarse, en esta concepción, en una colección de lugares comunes que el investigador empírico conoce desde hace largo tiempo bajo otra forma.

[123] Véase *Marxismusstudien*, p. 27.

[124] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 45. Contrariamente a la opinión de Fetscher, Engels tiene mucho más cosas en común con el materialismo francés del siglo XVIII que con los vulgarizadores de su época, como resulta del mero hecho de que ya a comienzos de los años cuarenta manifieste un vívido interés por el Iluminismo francés, aunque a diferencia de Marx —que en *La Heilige Familie*, p. 261, no deja de celebrar que el materialismo, en el caso de Helvecio, sea "concebido a la vez en relación con la vida social"— coloque más bien el énfasis sobre el aspecto metafísico. En un artículo titulado "Die Lage Englands, I. Das 18. Jahrhundert", aparecido en 1848 en *Vorwärts*, define Engels al materialismo, pese a todas las críticas que ya entonces se bosquejaban, como "la cumbre de la ciencia del siglo XVIII", "el primer sistema de filosofía natural" y el resultado de un "completamiento de las ciencias naturales" (Marx/Engels, *Werke*, t. I, p. 551).

[125] Véase además sus expresiones en el *Anti-Dühring*, p. 11 y s.

[126] *Ibídem*, p. 51.

[127] *Ibídem*, p. 61.

[128] *Ibídem*, p. 70.

[129] *Anti-Dühring*, p. 173.

[130] *Dialektik der Natur*, p. 53. La "ley de la negación de la negación" cayó en descrédito durante la era estalinista como resto de hegelianismo en Marx, y sólo se la "rehabilitó" nuevamente después del XX Congreso del PCUS.

[131] *Ibídem*, p. 312.

[132] Engels, "Die Lage Englands. I. Das 18. Jahrhundert", en Marx-Engels *Werke*, t. I, p. 551.

[133] *Dialektik der Natur*, p. 217.

[134] *Ibídem*, p. 266.

[135] *Das Kapital*, t. I, p. 17.

[136] "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", en *Kleine ökonomische Schriften*, p. 10.

[137] Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 67.

[138] La naturaleza queda entonces "incomprendida" en Engels, en el estricto sentido hegeliano. "*Comprender* un objeto —dice Hegel— significa [...] nada más que concebirlo en la forma de un *condicionado* y *mediado*, transformarlo así, en tanto es lo verdadero, lo infinito, lo incondicionado, en un condicionado y mediado, y de esta manera, en lugar de concebir intelectualmente lo verdadero, convertirlo más bien en no verdadero" (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, cit., § 62, p. 86).

[139] *Das Kapital*, vol. I, p. 47. Véase también el capítulo II, § 1.

[140] Carta de Engels a C. Schmidt, del 1/11/1891, en *Ausgewählte Briefe*, p. 525 y s.

[141] Véase la primera tesis sobre Feuerbach, en *Über Religion*, p. 54.

[142] En esto lo sigue aún la filosofía soviética actual con su rígida diferencia dogmática entre materialismo dialéctico y materialismo histórico, introducida por Stalin en su escrito *Über dialektischen und historischen Materialismus*, de 1938. El primero debe ocuparse de la naturaleza y el segundo de la sociedad. Como si en Marx el materialismo no fuera histórico precisamente por ser dialéctico, y viceversa. Como si el ser histórico-social del hombre no contuviera en sí a la naturaleza como momento, y ésta no abarcara a su vez al ser social. Con dos "campos de investigación" dialéctica distintos operan también Dieter Bergner y Wolfgang Jahn en su opúsculo *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*, Berlín, 1960. La diferencia *fáctica*, inobjetablemente demostrable, que existe entre la concepción de la naturaleza de Marx y la de Engels se volatiliza en ellos trasformándose en mera diversidad de procedimiento metódico: "Existe [...] la posibilidad de dirigir la atención al fundamento material del pensamiento, es decir investigar la dialéctica de las fuerzas y relaciones de la producción, o abstraer esta problemática y ocuparse de los problemas de la dialéctica objetiva en la naturaleza" (p. 51 y s.). A los autores se les escapa que justamente esta abstracción, característica de la teoría de la naturaleza de Engels y de toda metafísica materialista, marca al mismo tiempo los límites de la posibilidad de una dialéctica.

[143] Véase también al respecto las observaciones críticas de Herbert Marcuse, que se refieren a la prosecución de la concepción engelsiana de la dialéctica en la filosofía soviética actual: "Por consiguiente, al tratar de presentar a la dialéctica como tal, los marxistas soviéticos no pueden sino limitarse a destilar del análisis dialéctico concreto de los «clásicos» ciertos principios, ilustrarlos y enfrentarlos con el pensamiento no dialéctico (*Soviet Marxism*, Londres, 1958, p. 143). No es casual que no haya en Marx ninguna enumeración abstracta de "leyes" y "principios" dialécticos —con razón habla Marcuse de "cáscaras vacías"— y que no utilice nunca, a diferencia de Engels, la expresión *Weltanschauung* (cosmovisión).

144 Jakob Hommes, *Der technische Eros*, Friburgo, 1955, p. 80.

145 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Ausfklärung*, cit., p. 20.

146 Véase para este punto Adorno en *Aspekten der Helgeschen Philosophie*, donde dice: "En tanto el mundo constituye un sistema, se vuelve tal precisamente por la universalidad cerrada del trabajo social [...]" (Frankfort, 1957, p. 31).

147 Véase *Das Kapital*, t. I, p. 533 y s.

148 Véase al respecto, sobre todo, el cap. III.

149 *Anti-Dühring*, p. 51.

150 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., p. 102. Cuando Heidegger, en *Brief über den "Humanismus"* trata de defender a Marx de "refutaciones [demasiado] fáciles" y señala el hecho de que su materialismo no consiste en la escueta tesis de que "todo es sólo materia, sino en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material del trabajo", se le escapa que no se trata aquí de una simple alternativa. La relación entre el materialismo premarxista y el histórico es más compleja. El materialismo marxista no se separa simplemente del materialismo precedente sino que es al mismo tiempo autorreflexión crítica de éste, porque muestra qué significa en *último análisis* la frase "todo es sólo materia": todo es sólo materia para la praxis que predomina en cada caso. Citado de Martín Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1954, p. 87 y s.

151 Una idea que se desarrollará más prolijamente en el § A del cap. III.

152 Véase al respecto Merleau-Ponty, que en el artículo *Marxisme et philosophie* plantea el problema de qué estructura debería tener un materialismo para poder ser al mismo tiempo dialéctico en sentido estricto: "Se ha preguntado a veces con razón cómo un materialismo podría ser dialéctico, cómo la materia, si se la toma en sentido riguroso, podría contener el principio de productividad y de novedad que llamamos dialéctica". En *Sens et non-sens*, París, 1948, p. 228. Para la crítica a la dialéctica engelsiana de la naturaleza véase también el agudo análisis de Jean-Paul Sartre, *Matérialisme et révolution*, en *Situations*, I, París, 1947. Véase además Irving Fetscher, *Stalin über dialektischen und historischen Materialismus*, Francfort, 1956, p. 22 y 38.

153 Véase al respecto el volumen colectivo escrito en los países del Este contra Bloch, titulado *Ernst Blochs Revision des Marxismus*, Berlín, 1957, cuyos autores hacen jugar la posición de Engels contra Bloch, pero pasan totalmente por alto que al alegar el "desviacionismo" de Bloch respecto de la doctrina ortodoxa, ésta sólo toma una forma más coherente. Incluso el "teleologismo" en que se insiste respecto de Bloch, tiene su modelo en Engels. Así, en *Dialektik der Natur*, p. 221, se insiste contra Haeckel, que en este caso es en verdad el materialista más primitivo, pero más estricto: "El hecho de que la materia desarrolle de sí el cerebro pensante del hombre, es para él pura casualidad [...] Pero en verdad está en la naturaleza de la materia el progresar hacia el desarrollo de seres pensantes, y por lo tanto esto ocurre también necesariamente cuando las condiciones [...] para ello están presentes". Véase también p. 259, donde Engels llega a definir a la materia como "causa finalis". En el caso de Engels, cuya concepción de la materia se esfuerza por mantenerse igualmente distante del mecanicismo y del vitalismo en lo que se refiere al problema de la esencia de la vida orgánica, la oculta espiritualización de la materia no es tan inmediatamente visible como en Bloch, cuyo desarrollo del concepto engelsiano de materia en el sentido de la especulación romántica sobre la naturaleza pone de manifiesto lo que en el fondo ya valía también para Engels.

[154] Véanse también las observaciones de Herbert Marcuse respecto de la lógica hegeliana y su relación con el materialismo, en *Soviet Marxism*, ya cit., p. 143.

[155] Georgy Lukács, *Geschichte und KlassenbewuBtsein, Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923, p. 17.

[156] *Dialektik der Natur*, p. 246.

[157] *System der Philosophie*, I, ya cit., agregado al § 156, p. 346.

[158] Segunda tesis sobre Feuerbach, en *Über Religion*, p. 54.

[159] *Kritik der Gothaer Programms*, p. 17.

[160] *Das Kapital*, t. II, p. 135.

[161] *Das Kapital*, t. I, p. 185.

[162] Véase particularmente *ibídem*. En modo parecido intenta también Maurice Merleau-Ponty salvar el concepto de una dialéctica de la naturaleza en Marx. En su artículo "Marxisme et philosophie" escribe: "Si la naturaleza es la naturaleza, es decir exterior a nosotros y a ella misma, no pueden encontrarse en ella ni las relaciones ni la cualidad que son necesarias para que lleve en sí una dialéctica. Si la naturaleza es dialéctica, es que se trata de una naturaleza percibida por el hombre e inseparable de la acción humana, de la que habla Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*" (en *Sens et non-sens*, ya cit., p. 224). En favor de la interpretación de la dialéctica marxista como una dialéctica de la naturaleza se pronuncia también Konrad Bekker en su disertación titulada *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich, Nueva York, 1940, p. 103. Examinaremos más detenidamente la concepción marxista de la dialéctica de la naturaleza en l cap. II, § B.

# II. LA MEDIACIÓN HISTÓRICA DE LA NATURALEZA Y LA MEDIACIÓN NATURAL DE LA SOCIEDAD

## A. NATURALEZA Y ANÁLISIS DE LA MERCANCÍA

La naturaleza como material que se enfrenta a los hombres sólo es material informe respecto de los fines de la actividad de éstos. La sustancia natural, que Marx equipara a la materia, ya está formada, es decir se halla sometida a leyes físicas y químicas que son descubiertas por las ciencias de la naturaleza en permanente contacto con la producción material. Justamente porque la sustancia natural tiene leyes que le son propias, y no a pesar de ello, se pueden realizar fines humanos por medio de los procesos naturales. Además los contenidos de estos fines son no sólo histórico-sociales, sino también están condicionados por la estructura de la materia misma. Depende siempre del nivel alcanzado por las fuerzas productivas materiales e intelectuales, cuáles posibilidades inmanentes a la materia, y en qué proporción pueden realizarse; además la estructura de la materia no está establecida de ninguna manera de una vez para siempre. Su concepto se enriquece además en forma ininterrumpida en el curso de la historia de las ciencias naturales, que está estrechamente entretejida con la de la praxis social. Sobre esta base establece Lenin que el concepto de materia del materialismo dialéctico, por oposición al del materialismo mecanicista, tampoco depende de enunciaciones de contenido ligadas a un estadio históricamente determinado de la conciencia científico-natural, sino que sostiene, como Marx, que los hombres, cualesquiera que sean las condiciones históricas en que vivan, se ven frente a un mundo de cosas imposibles de suprimir, del cual deben apropiarse para sobrevivir.

Cuando en vinculación con los recientes y decisivos descubrimientos de la física ocurridos a fines de siglo se habló en todas partes de la "desaparición de la materia" y de la futura imposibilidad de un materialismo filosófico, Lenin señaló, en *Materialismo y empiriocriticismo*, que el concepto filosófico de materia no había sido afectado por el cambio ocurrido en los puntos de vista de los

físicos acerca de la *estructura* de la materia. "En efecto, la *única* «propiedad» de la materia a cuyo reconocimiento está ligado el materialismo filosófico, es la de *ser realidad objetiva*, existir fuera de nuestra conciencia." [1]

No es el materialismo en general, sino su forma mecánica tradicional, lo que se ha vuelto caduco para Lenin. La mecánica, que fue durante siglos la explicación total del mundo, se redujo, por el progreso de las ciencias naturales, a mero momento del conocimiento y del mundo físico mismo:

"La materia desaparece" significa: desaparece aquel límite dentro del cual nosotros conocíamos hasta hoy la materia, nuestro conocimiento penetra más profundamente, desaparecen aquellas propiedades de la materia que antes valían como absolutas, inmutables, originarias (la impenetrabilidad, la inercia, la masa, etc.) y ahora resultan relativas, sólo propias de algunos estados de la materia.[2]

A esta definición gnoseológica de la materia como realidad objetiva, que existe fuera e independientemente de toda conciencia, corresponde plenamente la definición de materia del joven Marx en *La sagrada familia* desde el punto de vista del trabajo social:

La materia misma no la ha creado el hombre. Lo que llega a crear es toda capacidad productiva de la materia sólo bajo el presupuesto de ésta.[3]

Con un enfoque igualmente objetivo escribe Marx en los *Manuscritos* parisinos:

Que el hombre es un ser *corpóreo*, dotado de fuerzas naturales, viviente, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su existencia, de su manifestación vital, *objetos reales, sensibles*, o que sólo pueden expresar su vida en objetos reales, sensibles.[4]

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser *natural*, no forma parte del ser de la naturaleza.[5]

De una manera totalmente hegeliana la naturaleza se determina aquí como exterioridad. La naturaleza tiene esencialmente carácter de cosa. Incluso el hombre es una cosa natural. Es ésta una concepción en la cual Marx sigue a Feuerbach en todas las etapas de su desarrollo; éste, pese a todas las críticas que se le puedan dirigir, supera al materialismo tradicional con su modalidad predo-

minantemente mecánica o fisiológica, al concebir al hombre y a la naturaleza de un modo cualitativo-objetivo. Para Marx, Feuerbach tiene una ventaja frente a los "materialistas puros": el hecho de "que percibe que también el hombre es un objeto sensible".[6] El hombre se objetiva en su trabajo, pero sin "poner" por ello la objetividad natural. Mediación no se identifica, para Marx, con posición.[7]

El ser humano crea, pone *objetos, sólo porque* es puesto por objetos, porque es, desde su origen, *naturaleza.* En el acto de poner no pasa por lo tanto de su "actividad pura" a una *creación* del *objeto* sino que su producto *objetivo* sólo confirma su *actividad objetiva,* su actividad como acción de un ser natural objetivo.[8]

Esos motivos se retoman nuevamente en *El capital.* El hecho de que el trabajo sea un proceso entre *cosas,* constituye en esta obra el presupuesto filosófico-materialista del análisis económico:

El hombre mismo, considerado como mera existencia y fuerza laboral, es un objeto de la naturaleza, una cosa, aunque sea una cosa viva y autoconsciente, y el trabajo mismo es expresión *en las cosas* de aquella fuerza.[9]

En otro pasaje se habla de la fuerza de trabajo en el sentido de que es "ante todo materia natural trasformada en organismo humano".[10]

El trabajo, que sólo constituye una manifestación de la fuerza natural, se remite siempre a un sustrato que no se puede resolver en trabajo. Marx vuelve en forma sistemática a este sustrato natural del trabajo en *El capital,* en su análisis del doble carácter de la mercancía y del trabajo que en ella se objetiva. La mercancía es una unidad de determinaciones opuestas. Como "célula" [11] de la sociedad burguesa refleja en sí la relación de la naturaleza con el proceso histórico, tal como éste se presenta en el estadio de las fuerzas productivas avanzadas. La mercancía contiene la naturaleza como "ser en sí" y como "ser para otro".

Como creador de valor de intercambio, el trabajo es para Marx abstracto-general e igual; como creador de valor de uso es concreto-particular y consta de las más diversas formas de trabajo. El valor de intercambio de una mercancía no contiene absolutamente ningún material natural. Es indiferente respecto de sus cualidades naturales,

porque en él se extinguen todas las determinaciones naturales, ya que es una encarnación de trabajo humano en general, medido por el tiempo invertido.[12] Mientras el valor de intercambio es una "manifestación supranatural" típica de la forma de producción burguesa,[13] la mercancía se nos presenta en los valores de uso en su "forma natural prosaica".[14] La presente investigación, sobre todo por los propósitos que persigue, está particularmente interesada en esta última. Los valores de uso son materiales naturales particulares mediados por una actividad telética particular, y sirven para satisfacer determinadas necesidades humanas. Marx los define más precisamente así:

> Los valores de uso, una chaqueta, una tela, etc., en síntesis, los cuerpos de las mercancías, son *combinaciones de dos elementos*, la sustancia natural y el trabajo. Si se resta la suma total de todos los diversos trabajos útiles incluidos en la chaqueta, en la tela, etc., subsiste siempre un sustrato material que está presente por naturaleza, sin intervención del hombre.[15]

Tal como el trabajo es "creador de valores" en el plano formal, la naturaleza lo es en el plano material. No obstante, según lo ya dicho sobre el carácter del trabajo, la separación entre sustancia natural y trabajo no puede ser de ninguna manera absoluta. En el valor particular de uso se puede separar *in abstracto* lo que se remonta al trabajo, es decir, a los hombres en su actividad, y lo dado por naturaleza como "sustrato material" de los cuerpos de las mercancías. Pero en lo que se refiere al mundo de la experiencia en su conjunto, no se puede llevar realmente a cabo ninguna separación entre la sustancia natural y los modos práctico-sociales de su trasformación. En qué relación cuantitativa y cualitativa se encuentran el hombre y la sustancia natural en la realización de los productos del trabajo, es algo que para Marx no puede decidirse en general. El hecho de que esta relación no esté formalmente fijada, hace justamente que el proceso de los momentos sea de carácter dialéctico.[16] Una vez producido, el mundo de los valores de uso compuestos de trabajo más sustancia natural —naturaleza humanizada— se enfrenta con los hombres como algo objetivo, como una existencia independiente de ellos, igual que la sustancia natural aún no penetrada, en su primera inmediatez. Puesto que la fuerza de producción del hombre tanto intelectual como práctica se imprime sobre la sustancia natural, la existencia de ésta, independiente de la conciencia, no es tanto suprimida como totalmente confirmada. Las

sustancias naturales trabajadas siguen siendo partes integrantes del mundo sensible:

La forma de la madera, por ejemplo, se cambia cuando se hace de ella una mesa. No por ello deja la mesa de seguir siendo madera, una cosa sensible común.[17]

En estadios cada vez más elevados de los procesos de producción se restablece nuevamente la inmediatez natural, ahora mediada por el hombre. Justamente éste es el contexto que Marx tiene en vista cuando dice:

Durante el proceso laboral el trabajo pasa continuamente de la forma del no-reposo a la del ser, de la forma del movimiento a la forma de la objetividad.[18]

En el resultado cosificado del trabajo se extingue el movimiento que lo medió, como también inversamente, en la medida en que ese resultado se incorpora a procesos más amplios, se degrada nuevamente a mero momento del movimiento mediador. Lo que no es mediado en un estadio de la producción, lo es en otro:

Cuando surge un valor de uso como *producto* del proceso laboral, entran en él, como *medio de producción*, otros valores de uso, productos de procesos laborales anteriores. El mismo valor de uso que constituye el producto de estos últimos, es también el medio de producción de aquel trabajo. Por lo tanto, los productos no son sólo el resultado sino a la vez la *condición* del proceso laboral.[19]

Esta "objetivación como privación de la objetivación" [20] que define al proceso laboral, tiene además un contenido teórico más general. En oposición a lo que afirma el escrito de Engels sobre Feuerbach, cuando dice que "el mundo no debe concebirse como un complejo de *cosas* acabadas, sino como un complejo de *procesos*",[21] para Marx el pensar dialécticamente los procesos no constituye ninguna alternativa abstracta de la conciencia cosificada. Así como no se pueden concebir las cosas en forma rígida y metafísica como algo acabado e inmutable, sin caer en un error, tampoco es posible lo contrario, es decir resolverlas sin residuo en los momentos de los procesos sociales que las median, lo cual significaría el mismo error metafísico con signo invertido. Se trata más bien

de explicar la dialéctica concreta de la inmediatez y la mediatez del ser material en la configuración que asume en cada caso.

En particular, las consideraciones formuladas por Marx en *El capital*, en el capítulo sobre "El fetichismo de la mercancía, y su secreto",[22] han provocado adhesiones idealistas basadas en interpretaciones erróneas. Marx muestra en ese capítulo que la producción capitalista, en tanto trasforma los productos del trabajo en mercancías, confiere una "objetividad fantasmal" [23] a las relaciones sociales básicas, pero la forma mercantil de los productos del trabajo no tiene absolutamente nada que ver "con la naturaleza física de éstos y con las relaciones fácticas que de ella derivan. Es sólo la relación social determinada de los hombres mismos lo que toma en este caso para ellos la forma fantasmagórica de cosas".[24] Puesto que los productos del trabajo se trasforman en mercancías, ya no incorporan el intercambio viviente de los hombres con la naturaleza sino que se presentan como realidad muerta y cosificada, como necesidad objetiva, que domina la vida humana como un destino ciego.

Engañados por la "apariencia objetiva",[25] que se remonta a la trasformación social de los productos del trabajo en mercancías, los economistas han dado explicaciones minuciosas e infecundas respecto de la esencia del asunto, acerca del rol de la naturaleza en la constitución del valor de intercambio, con lo cual invirtieron la relación real existente entre valor de uso y valor de intercambio. A la falsa conciencia le parece que "el valor de uso les corresponde a las cosas independientemente de sus propiedades fácticas, y en cambio su valor les corresponde como cosas".[26] La determinación natural de la mercancía aparece como social, y lo social aparece como una determinación natural adherida a ella. Los economistas se quedan desconcertados.

> Cuando aparece meramente como relación social lo que ellos tenían precisamente la tosca idea de mantener fijo como cosa, y luego les molesta de nuevo como cosa lo que apenas habían fijado como relación social.[27]

La producción es siempre social. Consiste siempre en una "apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro de una determinada forma social y *mediante* ella",[28] aunque los individuos prosigan en principio sus trabajos privados en forma independiente uno de otro. El valor de uso de las cosas producidas por ellos se realiza sin intercambio "en la relación inmediata entre la cosa

y el hombre".[29] El carácter social de los trabajos privados realizados independientemente uno de otro sólo se manifiesta, por el contrario, en el intercambio de los productos del trabajo, es decir en el proceso social en su conjunto. Las formas preburguesas de producción, cuya esencia consiste en las relaciones personales de dependencia entre los hombres, resultan suficientemente claras como para impedir que "los trabajos y los productos" asuman "una forma fantástica distinta de su realidad".[30] Los productos del trabajo no se trasforman en mercancías. La "forma natural del trabajo" [31] como concreta-particular, y no el trabajo como abstracto-general e igual, representa en este caso la forma fundamental del trabajo social.

El descubrimiento específico de Marx, de que las relaciones históricas se cosifican en forma de mercancías, puede llevar a la equívoca interpretación idealista de que Marx habría resuelto todas las categorías económicas en relaciones entre los hombres, y que por lo tanto no habría en el mundo cosas corpóreas y materiales sino sólo relaciones y procesos.[32] Sin duda uno de los motivos principales del análisis marxista consiste en romper la superficie de la realidad económica, endurecida en forma de cosas, para penetrar hasta su esencia oculta, es decir las relaciones sociales de los hombres. Sin embargo, como ya hemos explicado, estas relaciones no constituyen por cierto para Marx un elemento último. Justamente el análisis del proceso de producción que sostiene la esfera de la circulación, llega al resultado de que el trabajo humano no representa en absoluto el único "productor" de riqueza material. El modo de existencia del trabajo abstracto-general, su "forma fenoménica",[33] es siempre concreta-particular y presupone un sustrato natural irreductible a determinaciones humanas y sociales. Todas las relaciones sociales están mediadas por cosas naturales, y viceversa. Son siempre relaciones de los hombres "entre sí" y con la naturaleza.[34]

Así como la naturaleza no se puede resolver en los momentos de un "espíritu" concebido metafísicamente, tampoco se disuelve en los modos históricos de su apropiación práctica. En esta falsa perspectiva cae Lukács en su escrito titulado *Historia y conciencia de clase*, que por lo demás es importante para la historia de la interpretación de Marx. En vinculación con su detallado análisis de los aspectos filosóficos del fetichismo de las mercancías, Lukács llega a hablar también del concepto de naturaleza en Marx:

La naturaleza es una categoría social, es decir lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, el modo en que

ocurre la relación entre esta naturaleza y el hombre y la forma en que se produce el ajuste entre éste y aquélla y, por lo tanto, lo que la naturaleza tiene que significar en lo que respecta a su forma y contenido, su alcance y objetividad, está siempre socialmente condicionado.[35]

Lukács señala con razón que toda conciencia de la naturaleza, así como la naturaleza fenoménica misma, están condicionadas sociohistóricamente. Sin embargo, para Marx la naturaleza no es *sólo* una categoría social. De ninguna manera se la puede disolver sin residuo según la forma, el contenido, el alcance y la objetividad, en los procesos históricos de su apropiación. Si la naturaleza es una categoría social, también vale la proposición inversa de que la sociedad representa una categoría natural. Aunque para el materialista Marx la naturaleza y sus leyes existen independientemente de toda conciencia y voluntad humana, las enunciaciones sobre ella sólo se pueden formular y aplicar, en general, con ayuda de categorías sociales. El concepto de leyes naturales es impensable sin los esfuerzos del hombre destinados a dominar la naturaleza. La plasmación social de la naturaleza y su autonomía constituyen una unidad, dentro de la cual el lado subjetivo no desempeña en absoluto el rol "productor" que le adjudica Lukács.[36] El mundo material, "filtrado" [37] por el trabajo humano pero no producido propiamente por éste, sigue siendo aquel sustrato tan a menudo destacado por Marx, "que está presente sin contribución del hombre".[38] Cuando Marx tiene en vista la supresión teórica y práctica del extrañamiento, no se refiere tanto, como Hegel, a la eliminación de la objetividad como tal, sino a la de su carácter extrañado.[39] En la *Fenomenología* el espíritu hegeliano penetra en estadios cada vez más elevados de su desarrollo, en el mundo —que al comienzo es exterior a él— de las formas objetivas como una apariencia, como algo puesto por él mismo, hasta que finalmente, en el saber absoluto, en la reflexión sobre la totalidad de los momentos por los que atravesó, vuelve sin residuo a sí mismo recuperándose de su alienación. Marx, que junto con Feuerbach entiende al espíritu únicamente como espíritu de hombres finitos y perecederos, critica por ello a la filosofía de Hegel como un gigantesco subjetivismo en el cual la autoconciencia constituye el fundamento de toda objetividad.[40] La especulación hegeliana se preocupa menos porque la esencia humana se objetive de una manera opuesta a ella misma —Marx piensa en este caso en la separación real entre los productos del trabajo y sus productores—, que por el hecho de que "se obje-

tive a diferencia del pensamiento abstracto y en oposición a éste: vale como la esencia puesta y a suprimir del extrañamiento".[41]

Contrariamente a esto, la supresión del extrañamiento no consiste para Marx en la filosofía sino en el socialismo como forma suprema de la mediación real entre hombre y naturaleza, donde no desaparece simplemente la objetividad de ésta, sino que subsiste como lo externo, aquello que debe ser objeto de apropiación, aunque ya sea algo totalmente adecuado al hombre. Los hombres deben trabajar siempre:

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, el trabajo es por lo tanto una de las condiciones de existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, constituye una necesidad natural eterna para mediar el intercambio material entre hombre y naturaleza, y por lo tanto la vida humana.[42]

En los *Borradores* [Grundrisse] [43] de *El capital*, en el punto en que desarrolla el nexo indisoluble de dependencia e independencia del ser natural de los hombres, Marx se sirve en mayor medida aún de categorías filosóficas.

En su actividad conformadora y telética los hombres van más allá de la inmediatez natural aún abstracta de la existencia material. Exactamente como Hegel, Marx entiende la actividad productiva como algo que es al mismo tiempo un consumo,[44] un consumir tanto el material trabajado como la actividad misma. El trabajo es la negación no sólo intelectual sino corpórea de lo inmediato, una negación que es igualmente negación de la negación en la medida en que después de haber penetrado los hombres teórica y prácticamente a través de las sustancias naturales, se restablece en cada caso la objetividad material de éstas.

El proceso de producción tiene tres momentos abstractos. La materia, que se diferencia en sí en materia prima e instrumento, y la forma, que como trabajo representa una relación material de momentos que a su vez son también materiales. No sólo la materia prima trabajada, sino también el instrumento que se le aplica, pasan, por medio del trabajo, de la posibilidad a la realidad, y se consumen en su relación con el material. En el "producto neutral" [45] del trabajo los tres momentos del proceso tanto se anulan como se reproducen:

Todo el proceso aparece, por lo tanto, como *consumo productivo*, es decir, como consumo que no termina en la *nada*, y tampoco en la

mera subjetivación de lo objetivo, sino que es puesto él mismo nuevamente como un *objeto.* El consumir no es el simple consumo de lo material sino el consumo del consumir mismo; en la supresión de lo material ocurre la supresión de la supresión y, por lo tanto, la *posición* de esa misma sustancia material. La actividad *que da forma* (mayúsc. en M., A. S.) consume al objeto y se consume a sí misma, pero sólo consume la forma dada del objeto para ponerlo en una nueva forma objetiva, y se consume a sí misma sólo en su forma subjetiva como actividad. Consume lo objetivo del objeto —la indiferencia respecto de la forma— y lo subjetivo de la actividad, forma a uno y materializa a la otra. Sin embargo, como producto, el resultado del proceso de producción es *valor de uso.*[46]

Todas las sustancias naturales apropiadas mediante el trabajo son valores de uso. Pero no todos los valores de uso son sustancias materiales apropiadas, es decir mediadas por el hombre. El aire, el agua, etc. existen, como toda la naturaleza, sin contribución del hombre. Su carácter útil para el hombre no se lo confiere, sin embargo, ningún trabajo. En general el medio de trabajo, el instrumento de producción, es "una cosa o un complejo de cosas que el trabajador introduce entre él mismo y el objeto del trabajo, y que le sirve de *guía* de su actividad sobre ese objeto",[47] que ya es en sí mismo valor de uso, "combinación de sustancia natural y trabajo humano".[48] Pero como originariamente el proceso laboral sólo se produce entre los hombres y la tierra como "objeto universal" [49] del trabajo, siempre entran también en éste medios de producción que no son ya por sí mismos productos, y por lo tanto no representan ninguna combinación de sustancia natural con contribución humana, aunque toda naturaleza se vuelve únicamente significativa en el correspondiente marco histórico de los procesos sociales. Esos medios de producción producen valores de uso, sin producir al mismo tiempo valores de intercambio.

Todo trabajo comienza por "separar" a las cosas de su "conexión inmediata con la masa de la tierra",[50] por cortar madera, extraer mineral de la veta que lo contiene. La mayoría de los objetos del trabajo, de los cuales se ocupan los hombres, ya están sin embargo "filtrados" [51] por el trabajo precedente. Son "materia prima". Ahora bien, las materias primas pueden contribuir como "sustancia principal" o como "materia auxiliar" [52] a la formación de un producto. El que un valor de uso funcione como materia prima, medio de trabajo o producto, depende enteramente del rol que desempeñe en el proceso laboral.

Un valor de uso llega a su auténtico destino cuando es negado. Ese valor de uso se confirma en el consumo. Si se lo conduce como sustancia ya elaborada a otros procesos posteriores de producción, se demuestra como una existencia de la naturaleza aún no verdadera para el hombre, como algo todavía no suficientemente mediado con él, no cabalmente adecuado a sus necesidades. El trabajo ya objetivado en ese valor, solidificado en forma de cosas, en tanto la sustancia a la cual éste se ha incorporado es sometida a posterior elaboración, se revitaliza, proceso en el cual la vieja inmediatez mediada se anula en nuevos y más ricos valores de uso,[53] en "inmediateces más mediatas", y se pierde en ellas:

> El trabajo viviente debe aferrar estas cosas, evocarlas de entre los muertos y trasmutarlas de valores de uso que sólo son posibles en valores de uso reales y actuantes. Lamidas por el fuego del trabajo, apropiadas como cuerpos de éste, animadas en el proceso para cumplir las funciones a que están destinadas por su definición y oficio, las cosas son por cierto consumidas, pero de un modo adecuado, como elementos de construcción de nuevos valores de uso, nuevos productos, que son capaces de incorporarse al consumo individual como medios de subsistencia o a un nuevo proceso de trabajo como medios de producción.[54]

Si el consumo individual consume los valores de uso como medio de subsistencia del individuo vivo, el consumo productivo también los consume como "medios de subsistencia del trabajo, de su fuerza laboral que se actúa".[55] Para conservar los productos del trabajo pasado en su ser material como valores de uso, es imprescindible que éstos sigan estando en contacto con el trabajo viviente, que sean "arrojados" en éste,[56] según dice Marx, como resultados y como condiciones de existencia.

Si las posibilidades incorporadas a un valor de uso no se realizan ni en el sentido del consumo individual ni en el del productivo, si, por lo tanto, no se lo utiliza al servicio de fines humanos, éste recae en el "intercambio natural de sustancias".[57] La segunda naturaleza, artificial, humanizada, que surge como una construcción sobre la base de la primera, vuelve a trasformarse en ésta, y la "trasformación" de las sustancias naturales por obra de los hombres se desintegra por acción de la obra destructiva de los influjos naturales exteriores al hombre. Cualquier cementerio de automóviles confirma la idea de Marx, de que "la continua disolución de lo individualizado (es decir, en este caso apropiado por el hombre,

A.S.) en lo elemental es tanto un momento del proceso natural como la continua individualización de lo elemental".[58]

Marx también interpreta esta desintegración natural de los valores de uso a los que se les niega el empleo para fines humanos, de otra manera filosóficamente no menos importante. En las explicaciones que hemos formulado hasta este momento, insistimos reiteradamente en que para Marx los valores de uso son combinaciones de dos elementos: la sustancia natural y el trabajo que le da forma. Es cierto que la naturaleza tiene "potencias adormecidas",[59] y que las formas propias de ésta pueden recibir forma por acción del hombre, pero en Marx el concepto de naturaleza y de materia, que incluye al de la naturaleza prehumana, no se trasforma en un "sujeto natural medio mítico",[60] pues en ese caso Marx volvería a la identidad hegeliana de sujeto y objeto, que es justamente lo que él critica desde el punto de vista materialista. El mundo material de la naturaleza, que abarca tanto al sujeto como al objeto del trabajo, no es un sustrato homogéneo. El momento de su no identidad perdura bajo todas las condiciones sociales, justamente sobre la base del trabajo, que por otra parte vincula al sujeto y al objeto. En lo que se refiere a la naturaleza física misma, sólo una metafísica orientada escatológicamente, como la de Bloch, puede hablar de "que su contenido significativo [. . .] aún no ha aparecido en el tiempo", y de que éste "se encuentra aún en estado de latencia utópica, como el del hombre".[61]

La no identidad de sujeto y objeto significa, en relación con el problema que aquí se discute, que la forma humana permanece indiferente y exterior respecto de la sustancia natural, cosa que se hace particularmente visible cuando se expone un valor de uso a la desintegración natural.

Marx destaca enfáticamente esta indiferencia de forma y sustancia en el punto en que llega a hablar de la diferencia existente entre el carácter formado que toda sustancia tiene por naturaleza y del cual debe partir todo trabajo, y las determinaciones formales mediadas por el hombre:

> A partir del tiempo meramente objetivado de trabajo, en cuya existencia como cosa el trabajo sólo está presente como *forma* borrosa, *exterior*, que es incluso exterior a esta sustancia misma (por ejemplo, a la madera la forma de la mesa, o al hierro la forma del cilindro), es decir, como meramente existente en la forma exterior de lo material, se desarrolla la indiferencia de la sustancia frente a la forma; el trabajo no conserva la forma por una ley viviente e inmanente de reproducción, como el

árbol, por ejemplo, conserva su forma como árbol (la madera se conserva como árbol en una forma determinada, porque esta forma es una forma de la madera; mientras la forma como mesa es accidental respecto de la madera, no es la forma inmanente de su sustancia), sino que sólo existe como forma exterior a la sustancia, o sólo existe en sí mismo como algo Material (mayúsc. en M., A. S.). La disolución a la cual está expuesta la sustancia del trabajo, disuelve también a éste.[62]

Al disolverse el valor de uso, se pierde el quantum de trabajo comunicado a la materia.

Se trata ciertamente en este caso de una relativa indiferencia de la forma respecto de la sustancia. En el caso ya mencionado más arriba, en que un producto proveniente de la materia natural y el trabajo se incorpora a procesos laborales posteriores, no es de ninguna manera indiferente la cantidad y calidad de trabajo que aquél ya contenga en sí:

El quantum del *trabajo objetivado* se conserva en tanto su *cualidad como valor de uso para un trabajo posterior* se mantiene mediante el contacto con el trabajo vivo.[63]

Si en el caso del proceso simple de producción es característico que en él se conserve la determinación cualitativa del trabajo ya gastado, este conservar se manifiesta al mismo tiempo, en el proceso de valorización, como un conservar del quantum de trabajo. Sin duda el trabajo viviente agrega un nuevo quantum de trabajo al trabajo ya objetivado. Pero lo que hace que se conserve el trabajo objetivado no es el quantum del trabajo agregado sino la cualidad del trabajo como trabajo viviente en general. Agregado al producto, el trabajo anula la indiferencia de forma y sustancia que en éste existe:

El trabajo objetivado cesa de existir de un modo muerto en la materia como forma externa e indiferente, porque él mismo es puesto de nuevo como momento del trabajo viviente, como relación del trabajo vivo consigo mismo en su material objetivo, como *objetividad* del trabajo vivo (como medio y objeto) (las condiciones *objetivas* del trabajo vivo). Puesto que al realizarse así el trabajo viviente en el material cambia a este material mismo, cambio determinado por el fin del trabajo y la actividad telética misma (cambio que no es como en el objeto muerto el poner de la forma como exterior a la sustancia, mera apariencia borrosa de su existir), el material se conserva entonces en una

forma determinada, y el cambio de forma de la sustancia se somete a la finalidad del trabajo. El trabajo es el fuego viviente y configurador; la caducidad de las cosas, su temporalidad, es como un tomar forma las cosas por obra del tiempo viviente.[64]

De etapa en etapa la sustancia trabajada en el proceso de producción toma una forma más útil para el consumo humano, "hasta que finalmente llega a adquirir la forma en la cual puede trasformarse en objeto directo de ese consumo, la forma, por lo tanto, en que el consumo de la sustancia y la supresión de su forma se transforman en goce humano, y su cambio es su uso mismo.[65]

La forma más elevada de la mediación de la sustancia es al mismo tiempo la forma más elevada de su existencia inmediata como valor de uso para los hombres. En la medida en que el trabajo humano puede lograrlo, trasforma el en-sí de la naturaleza en un para-nosotros.

### B. EL CONCEPTO DE INTERCAMBIO ORGÁNICO ENTRE HOMBRE Y NATURALEZA Y SUS ASPECTOS ESPECULATIVOS

Si el Marx de los *Manuscritos* parisinos, influido por Feuerbach y el romanticismo, ve en el trabajo un proceso de humanización progresiva de la naturaleza, una humanización que coincide con la naturalización del hombre, y por lo tanto considera que la historia acuñada en el trabajo muestra en forma cada vez más clara la ecuación naturalismo = humanismo,[66] el Marx del análisis económico, mucho más crítico, se sirve del término *Stoffwechsel* [intercambio orgánico], de un tinte científico-natural pero no por ello menos especulativo, cuando examina la mutable, pero en el fondo insuprimible lucha del hombre con la naturaleza. Este intercambio orgánico está vinculado con las leyes naturales que preceden a los hombres. Todo acto de dar forma a una sustancia natural debe obedecer a la legalidad peculiar de la materia. "El hombre sólo puede proceder en su producción como la naturaleza misma, es decir, sólo puede *cambiar las formas de la sustancia*".[67] Además, el acto mismo de dar forma no se produce sin apoyarse en las fuerzas naturales, entre las cuales cuenta también Marx a los sujetos activos.

En la medida en que los hombres desatan a "las potencias adormecidas"[68] en el material natural, "liberan" ese material: al trasformar el muerto en-sí en un viviente para-nosotros, prolongan en cierto modo la serie de los objetos producidos por la historia

natural y la prosiguen en un estadio cualitativamente más elevado. Mediante el trabajo humano la naturaleza lleva adelante su proceso de creación. El trastorno producido por la praxis llega así a adquirir una significación no sólo social, sino también "cósmica".[69]

Es extraordinariamente notable el hecho de que aquí, donde Marx caracteriza el trabajo humano como mutación de forma de la materia según su propia legalidad,[70] tenga en vista, al mismo tiempo, una temática filosófica general: el mundo es materia que se mueve en formas determinadas. El hecho de que Marx coincida con Engels [71] en esta cuestión, por lo menos *in abstracto*, surge ya de la circunstancia de que recurra a las *Meditazioni sull'economia politica*, obra del economista italiano Pietro Verri aparecida en 1773, para reafirmar su punto de vista mencionado más arriba, de que el hombre sólo puede comportarse en la producción como la naturaleza misma. Dice Verri:

Todos los fenómenos del universo, sean productos de la mano del hombre o de las leyes universales de la física, no nos dan idea de *real creación*, sino únicamente de una *modificación* de la materia. *Juntar* y *separar* son los únicos elementos que el ingenio humano encuentra al analizar la idea de la reproducción: y tanto hay reproducción de valor . . . y de riquezas si la tierra, el aire y el agua en los campos se trasmutan en grano, como si con la mano del hombre la secreción de un insecto se trasforma en seda, o algunos trocitos de metal se organizan para formar un reloj de repetición.[72]

Tal como los procesos naturales independientes de los hombres son, por su esencia, trasformaciones de materia y energía, también la producción humana está incluida en el contexto de la naturaleza. Naturaleza y sociedad no están en tajante oposición recíproca. El hombre socialmente activo

se contrapone en sí mismo, como una potencia natural, a la sustancia natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y mano, para apropiarse de la sustancia natural en una forma utilizable para su propia vida. En la medida en que el hombre mediante este movimiento actúa sobre la naturaleza exterior a él y la cambia, cambia al mismo tiempo su propia naturaleza.[73]

El intercambio orgánico tiene como contenido el hecho de que la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza. Su forma

está históricamente determinada en cada caso. La fuerza de trabajo, aquella "sustancia natural trasformada en organismo humano",[74] se ejercita sobre sustancias naturales exteriores al hombre; la naturaleza se trasforma juntamente con la naturaleza. Como los hombres incorporan sus fuerzas esenciales a las cosas naturales trabajadas, las cosas naturales, a su vez, adquieren una nueva cualidad social como valores de uso cada vez más abundantes en el curso de la historia.

El hecho de que las cosas se trasformen cualitativamente para satisfacción de las necesidades humanas, es lo que precisamente Marx quiere expresar con el término "movimiento (del hombre, A.S) sobre la naturaleza". El movimiento, categoría esencial del pensamiento dialéctico, se diferencia, para el materialismo dialéctico, del movimiento mecánico, "no es mero cambio de lugar, sino también, en el dominio supramecánico, cambio de cualidad".[75]

Las sustancias naturales apropiadas se diferencian por cierto cualitativamente de las que aún no fueron sometidas a la actividad humana. Sin embargo, debe observarse al mismo tiempo que los más ingeniosos descubrimientos humanos están confinados a las posibilidades que encierra en sí la base natural. Sólo a partir de ella puede ocurrir la "modificación" a que alude Verri, "el combinar y separar", y pueden las trasformaciones cuantitativas llevar a cambios cualitativos. La naturaleza es y sigue siendo aquello "*con lo cual* y *dentro de lo cual* (el trabajador, A.S.) puede solamente incorporar su trabajo".[76]

Con el concepto de "intercambio orgánico" Marx introduce una concepción totalmente nueva de la relación del hombre con la naturaleza. Con el Iluminismo, tal como éste se ha manifestado particularmente respecto de ese punto ya desde Bacon, comparte Marx por de pronto la idea de que la naturaleza debe ser considerada esencialmente bajo el punto de vista de la utilidad humana. Al concretar el concepto de apropiación mediante su análisis del proceso vital social, Marx se eleva por cierto por encima de todas las teorías iluministas burguesas de la naturaleza. El iluminismo no está en condiciones de analizar el trabajo como medio de apropiación, pasar de ahí a la necesidad de la división del trabajo y de la separación de clases que con ella se instala, y además descubrir el carácter clasista de la sociedad burguesa en general, "en una época en que la burguesía se ponía a sí misma como absoluta y consideraba que el concepto de clase, en la medida en que lo concebía, constituía sólo un momento del pasado".[77] Así, lo que está realmente por detrás del concepto marxista de inter-

cambio orgánico ni siquiera entra en el campo de visión del Iluminismo. A éste la naturaleza se le presenta como algo inmediatamente dado y aferrable, mientras Marx afirma:

> El objeto de trabajo es materia prima sólo cuando ya ha experimentado una trasformación mediada por el trabajo.[78]

Tanto es cierto que toda naturaleza está mediada socialmente, como también lo es, inversamente, que la sociedad está mediada naturalmente como parte constitutiva de la realidad total. Este último aspecto de la vinculación caracteriza la especulación latente en Marx sobre la naturaleza. Las diversas formaciones socioeconómicas que se suceden históricamente son otros tantos modos de automediación de la naturaleza. Desdoblada en hombre y material a trabajar, la naturaleza está siempre en sí misma pese a este desdoblamiento.[79] En el hombre la naturaleza llega a la autoconciencia y en virtud de la actividad teórico-práctica de éste se reúne consigo misma. Si bien la actividad humana, aplicada a una cosa que es extraña y exterior a ella, parece ser también en principio frente a ésta algo extraño y exterior, se manifiesta sin embargo como "condicionamiento natural de la existencia humana", que es a su vez una parte de la naturaleza, y también como automovimiento de ésta.

Sólo así se puede hablar con sentido de una "dialéctica de la naturaleza". Como dialéctico de la naturaleza Marx no se mantiene contemplativamente ante el ser natural prehumano y su historia —en este punto es Engels el que coincide extrañamente con Feuerbach en muchos respectos, pese a que en general lo critique tan encarnizadamente—, no trata la realidad sólo "bajo la forma del objeto",[80] y tampoco, pese a todo su reconocimiento de las ideas de Hegel, sólo "bajo la forma del sujeto", sino que mantiene firme la indisolubilidad de un momento en otro. La conciencia de esta indisolubilidad constituye el núcleo de su materialismo.[81] En oposición al sujeto-objeto de Hegel, el de Marx nunca queda incorporado enteramente al sujeto.

Lo que hemos llamado más arriba la especulación sobre la naturaleza esbozada en Marx, no representa otra cosa que el intento, visible en toda su obra, de dar adecuada expresión conceptual, con metáforas siempre nuevas y en parte de extraño origen biológico, al recíproco entrecruzamiento de naturaleza y sociedad dentro del todo natural. Marx parece haber adoptado finalmente, para la mejor

formulación de este hecho, la expresión "intercambio orgánico" que se mantiene idéntica a todo lo largo de *El capital.*

En los *Manuscritos* parisinos la naturaleza aparece como "el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza, en la medida en que ésta no es en sí misma cuerpo humano".[82] La naturaleza es su cuerpo, "con el cual el hombre debe permanecer en continuo proceso, para no morir".[83] Así como el fenómeno de la asimilación en la naturaleza viva en general cambia lo inorgánico en orgánico, también el hombre se asimila en el trabajo aquel "cuerpo inorgánico" y lo trasforma sin embargo, cada vez más, en un componente "orgánico" de sí mismo. Pero esto sólo le es posible porque él mismo pertenece *inmediatamente* a la naturaleza, que de ninguna manera es tan sólo un mundo exterior opuesto a su interioridad:

> El hecho de que la vida física y espiritual del hombre esté vinculada con la naturaleza, no tiene ningún otro sentido sino que ésta está vinculada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.[84]

Mientras el animal, en su apropiación del mundo objetivo, está atado a las particularidades biológicas de su especie, y por ello a un determinado dominio de este mundo, caracteriza a la universalidad del hombre el hecho de que éste pueda, por lo menos potencialmente, apropiarse la naturaleza entera, pues al trabajarla "la trasforma en su cuerpo inorgánico, en la medida en que ésta 1) es un medio inmediato de vida, y 2) la materia es el objeto y el instrumento de su actividad vital".[85] Como resultado y como punto de partida del trabajo, la naturaleza es un "inorgánico", objetividad existente para sí. Además el hombre, por oposición al animal, puede "enfrentarse libremente con su producto",[86] porque su relación con la naturaleza no se agota en la satisfacción de necesidades inmediatamente físicas:

> El animal sólo forma en la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras el hombre sabe producir en la medida de cualquier especie y aplicar al objeto la medida inherente; por lo tanto, el hombre forma también según las leyes de la belleza.[87]

El hecho de que el hombre "viva" de la naturaleza tiene por lo tanto no sólo un sentido biológico sino también, ante todo, social. La vida biológica de la especie *sólo* resulta posible a raíz del proceso vital social.

Tanto en el *Rohentwurf* como en la redacción definitiva de *El capital*, Marx utiliza algunos términos de entonación ontológica cuando habla del mundo sustancial a apropiar. Así, en el *Rohentwurf* llama a la tierra "laboratorio",[88] "instrumento primordial",[89] "condición primordial de la producción",[90] y en *El capital* la denomina "depósito primordial de víveres" y "arsenal primordial de medios de trabajo".[91] Además, en el *Rohentwurf* vuelve a presentarse de manera muy concreta —en el análisis de la historia del surgimiento de la propiedad— el motivo de los *Manuscritos* parisinos, de que la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre:

Lo que el señor Proudhon llama el surgimiento *extraeconómico* de la propiedad, [. . .] es la relación *preburguesa* del individuo con las condiciones objetivas del trabajo, y ante todo con las *naturales*, pues como el sujeto que trabaja aparece como individuo natural, como existencia natural, la primera condición objetiva de su trabajo como naturaleza, es decir la tierra, aparece como su cuerpo inorgánico; él mismo es no sólo el cuerpo orgánico sino *esta naturaleza inorgánica como sujeto*.[92]

Que el hombre esté encadenado a la existencia natural preexistente como a su cuerpo, ya no es aquí característico del proceso laboral liso y llano, sino de sus formas preburguesas. La esclavitud y la servidumbre no conocen en el fondo ninguna división entre el trabajo y sus presupuestos naturales. Ambos momentos se funden en una *base natural* indiferenciada para la existencia del dueño de esclavos y del señor feudal:

El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo; en cambio, el *trabajo* mismo, tanto en la forma del esclavo como del siervo, se incluye como *condición inorgánica* de la producción en la serie de los otros entes naturales, junto al ganado o como apéndice de la tierra [. . .] Estas *condiciones naturales de existencia*, respecto de las cuales el esclavo se comporta como hacia el cuerpo inorgánico mismo que le pertenece, son a su vez dobles: 1) naturaleza subjetiva, y 2) naturaleza objetiva. El esclavo resulta ser miembro de una familia, de una estirpe, de una tribu, etc. [. . .] Como tal miembro se relaciona con una naturaleza determinada [. . .] como existencia inorgánica de sí mismo, como condición de su producción y reproducción.[93]

Esta identidad originaria, y justamente por ello abstracta, del hombre con la naturaleza, que llega hasta el punto de que el hombre

aparece no sólo como una manera del existir orgánico de la naturaleza sino que la naturaleza, inversamente, aparece también como "existir inorgánico de sí misma",[94] se trasforma, con el surgimiento de las condiciones burguesas de producción, en su opuesto igualmente abstracto: la división radical entre el trabajo y sus condiciones naturales objetivas. En tanto la unidad de hombre y sustancia natural en forma de valores de uso se mantiene incluso bajo las relaciones burguesas de producción, constituye para Marx un hecho evidente por sí mismo y que no requiere ninguna explicación, puesto que esa unidad es "común a las épocas de producción más diversas".[95] Lo que interesa a la crítica de la economía política y requiere explicación, es la ya mencionada *separación*, típica sólo de la sociedad burguesa, "entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación tal como la que sólo se plantea cabalmente en la relación entre trabajo asalariado y capital".[96]

Bajo el capitalismo el trabajador como condición objetiva se aísla de la producción, con lo cual éste se "relaciona" por primera vez con ella en sentido auténtico, cosa que no ocurría con el esclavo y el siervo, meros accidentes de la materia terrestre. El capitalista no se apropia en forma inmediata del trabajador como una cosa natural, sino en forma mediada a través del intercambio, en tanto aquél es portador del trabajo abstracto. El trabajador se trasforma así en una "capacidad de trabajo carente de objetividad, puramente subjetiva",[97] que ve su negación en los presupuestos materiales extrañados del trabajo "como valor existente para sí".[98]

Marx describe aquí un aspecto significativo de la tan discutida dialéctica del tránsito de la era antigua-feudal a la burguesa: mientras la naturaleza es apropiada en forma agraria y, por consiguiente, se mantiene absolutamente independiente de los hombres, éstos son abstractamente idénticos a ella, están sumergidos, por así decirlo, en el ser natural; en cambio, cuando llegan a dominar a la naturaleza en todos los aspectos técnico-económicos y científicos, en tanto la trasforman en un mundo de máquinas, la naturaleza se solidifica en un en-sí abstracto, exterior a los hombres.[99]

A partir de aquí se puede dar también una ojeada al problema de la utopía que tendremos que considerar más adelante: la sociedad justa sería un proceso en el cual los hombres no coincidieran simplemente con la naturaleza ni se separaran radicalmente de ella.[100]

Hemos dicho más arriba que el análisis de la separación entre trabajo asalariado y capital en Marx desemboca en el análisis del carácter de valor de intercambio de la mercancía, que es indiferente

a su valor de uso. Al particular enfoque de este análisis de la forma de mercancía de los productos del trabajo bajo las relaciones burguesas de producción puede también atribuirse la circunstancia notable para un dialéctico como Marx, de que él, en todos los puntos en que describe el proceso laboral como intercambio material entre el hombre y la naturaleza, se contenta con una enumeración de sus momentos abstractos, que lo son porque corresponden a todos los estadios de la producción: "actividad o trabajo telético", "objeto", "medio",[101] y prescinde de su determinación histórica correspondiente. En la medida en que el trabajo se presenta como productor de valores de uso, es, para Marx, "una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas sociales, necesidad eterna de la naturaleza de mediar el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, y por consiguiente la vida humana".[102]

Cuando Marx dice que la naturaleza general de la producción de valores de uso no cambia por el hecho de que se ponga al servicio del capitalista, y considera por ello al proceso laboral "independientemente de toda forma *social determinada*",[103] como un proceso "en el cual el hombre media, regula y controla su intercambio orgánico con la naturaleza mediante su propia acción",[104] eso no significa ni con mucho que para Marx "las estructuras generalísimas del hombre y del trabajo sean suprahistóricas, atemporales",[105] como pretende al interpretar este pasaje el tomista Marcel Reding, que entiende el materialismo dialéctico como ontología.

El cambio de las fases históricas no es de ninguna manera indiferente respecto de la peculiaridad de los momentos del proceso laboral. Marx insiste en la *Crítica de la economía política* en que toda elaboración de la naturaleza sólo se desarrolla "dentro de y *mediante* una determinada forma social".[106] El pensar fija por cierto determinaciones generales que son comunes a todas las formaciones económicas, "pero las así llamadas condiciones generales de toda producción no son nada más que estos momentos abstractos con los cuales no se comprende ningún estadio real e histórico de producción".[107]

Lo general, en la medida en que constituye algo más que una abreviatura útil para la investigación, es siempre en Marx un "concretum" en sentido hegeliano. Oculta en sí una plenitud de determinaciones particulares.[108] Cuando Marcel Reding afirma que Marx explica la "estructura del trabajo y del hombre trabajador"[109] como invariante, pierde con eso el momento igualmente importante de lo histórico, sin el cual la afirmación de Marx resultaría pobre y vacía. En un ejemplo muy conmovedor se muestra cuán seriamente toma Marx la dialéctica histórica de la identidad y la no identidad

de la naturaleza humana. La historia penetra incluso en la estructura fisiológica del hombre:

El hambre es el hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es distinta de la que devora carne cruda con ayuda de las manos, uñas y dientes. Por lo tanto, la producción no produce sólo el objeto del consumo sino también la manera en que éste ocurre, produce no sólo objetiva sino también subjetivamente[110]

La naturaleza humana, ese "conjunto de necesidades e impulsos",[111] debe entenderse sólo como un proceso histórico en el cual no coexisten inmediatamente, por ejemplo, un elemento constante y uno variable, sino donde lo particular decide [112] la vida de lo universal. La esencia humana surge en cada caso de una determinada forma social, no es "un abstracto ínsito en el individuo particular", sino "el conjunto de las relaciones sociales".[113]

Marx no es un ontólogo. Y sin embargo la citada interpretación ontológica errónea de Reding no es una casualidad. Viene a corroborarla un poco la relación no explicitada oportunamente del todo en Marx entre nominalismo y realismo conceptual, tal como se refleja en su tratamiento de la relación de la legalidad general y particular en el curso de la historia. Así también afirma Adorno en un artículo suyo que incluso la teoría dialéctica no va cabalmente más allá de la diferencia establecida por Comte entre estática y dinámica social:

El (Marx, A. S.) confronta las leyes naturales invariantes de la sociedad con las específicas de un determinado curso de desarrollo, "el grado de desarrollo más o menos elevado de los antagonismos sociales" con las "leyes naturales de la producción capitalista".[114]

Según esto, Marx diferencia entre las leyes de validez general para una formación social, y sus formas fenoménicas más o menos desarrolladas. Fija además, de una manera aún más tajante, la "eterna necesidad natural" [115] del intercambio orgánico entre hombre y naturaleza en sus momentos abstractos, frente a sus configuraciones históricas concretas. Con todo, es indudable que aquí no puede tratarse sólo de que la dialéctica de lo particular y lo general haya sido insuficientemente resuelta, y por ende de que el problema deba resolverse en un plano puramente teórico, sino de que nuestra realidad histórica misma, una vez entendida como "prehistoria", es

dominada por categorías eternas que son relativamente indiferentes a todo cambio, de modo que según Marx el trabajo asalariado tiene en sí un momento de esclavitud y también de servidumbre, así como la servidumbre y la esclavitud tienen un momento de trabajo asalariado: la diferencia consiste en que la fuerza de trabajo se reproduce en el primer caso inmediatamente y en el segundo mediante un rodeo, a través del mercado. Ha habido esclavos extraordinariamente bien tratados en la antigüedad, y existen hoy en los países de más elevado desarrollo trabajadores temporarios por debajo del nivel promedio de vida.[116]

Si el trabajador necesita todo su tiempo para producir los medios de subsistencia imprescindibles para conservarse a mí mismo y a su especie, no le queda entonces tiempo alguno para trabajar gratuitamente para terceras personas. Sin un cierto grado de productividad del trabajo no puede haber ningún tiempo disponible de esta clase para el trabajador, y sin ese tiempo excedente no habrá trabajo excedente y, por lo tanto, no existirán capitalistas, pero tampoco dueños de esclavos, barones feudales, en una palabra, no habrá una clase de grandes propietarios.[117]

Criticando a quienes intentan vincular "representaciones místicas" [118] con esta productividad del trabajo que se representa como un desarrollo natural, Marx manifiesta que la plusvalía sólo tiene una "base natural" "en el sentido totalmente general" de "que ningún obstáculo natural se opone a que una persona aleje de sí y cargue sobre otra el trabajo necesario para su propia existencia, como tampoco existe ningún obstáculo natural absoluto que impida, por ejemplo, que alguien emplee la carne de otro como alimento".[119]

Además, en lo que se refiere a la productividad del trabajo, de la cual hay que partir en el tratamiento de la relación específica del capital, ésta no es simplemente un "don de la naturaleza, sino de una historia que abarca miles de siglos".[120]

Pero también cuando la productividad natural del trabajo cesa de constituir la fuente igualmente natural del dominio del hombre sobre el hombre, y también cuando lo surgido históricamente ya no tiene continuidad con un "desarrollo natural", la vida sigue sin embargo siendo determinada por su necesidad más general, o sea el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza.

Por cierto, según Marx, esa necesidad será dominada y los hombres se encontrarán en lucha sólo con la naturaleza material y no unos con otros. Pero esta lucha significa que también la humanidad

sin clases se sabe frente a algo que en última instancia no es idéntico a ella, de modo que Reding tiene, pese a todo, razón, de un modo que resulta irónico, con su tesis de la intemporalidad de la estructura del trabajo. Existe entonces de hecho algo parecido a una ontología, aunque se la deba concebir negativamente.[121]

Marx tiene preferencia por el uso del modelo de las relaciones de la naturaleza para explicar, en una forma a veces un poco drástica, la necesidad de los procesos sociales; el concepto de intercambio orgánico que aquí examinamos constituye el mejor ejemplo de ello. Como Engels, también Marx sigue los progresos científico-naturales del siglo XIX, y sus generalizaciones filosóficas, teniendo en cuenta un desarrollo posterior de la teoría de la sociedad. Los trabajos preliminares a *El capital* se ubican en el decenio que va de 1850 a 1860, en el cual cobra poderosa fuerza en Alemania el materialismo de Büchner, Vogt y Moleschott, orientado según las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, Marx se ha expresado reiteradamente, como Engels, en forma sumamente crítica respecto de este tipo dogmático y en su mayor parte toscamente mecánico de materialismo,[122] lo cual sin embargo no tiene por qué excluir el hecho de que él mismo le deba algunos motivos. Como surge de una observación ocasional, Marx estaba plenamente al tanto del uso del concepto "intercambio orgánico" por parte del portavoz del movimiento materialista, Jacob Moleschott. Moleschott, autor hoy casi totalmente olvidado, sufrió al comienzo el influjo de la filosofía de la naturaleza de Schelling y el hegelianismo, y más tarde —en parte por su amistad con Feuerbach— se trasformó en un naturalista y fisiólogo materialista con tendencia social, en cuya doctrina Feuerbach, cada vez más decididamente inclinado a un materialismo de matiz científico-natural, veía en sus últimos años la realización de su propio programa juvenil de una "filosofía del porvenir".[123]

Habría que pensar quizás en escritos de divulgación tales como *Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren* [Fisiología del intercambio orgánico en las plantas y los animales] (1851), *Der Kreislauf des Lebens* [El ciclo de la vida] (1857), o *Die Einheit des Lebens* [La unidad de la vida] (1864). El materialismo expuesto en estos escritos y apoyado en una cantidad de material empírico, que adoptando el modelo de la fisiología del hombre describe a la naturaleza como un gran proceso de trasformación e intercambio orgánico, está reiteradamente penetrado por vestigios especulativos. Así como todo ser de las cosas representa un ser a través de propiedades, no hay para Moleschott ninguna propiedad de una cosa que no se

manifieste por el mero hecho de que esa cosa entre en relación con otra.[124]

Nos limitaremos a presentar aquí algunas contundentes manifestaciones de Moleschott, tomadas del libro *Der Kreislauf des Lebens*, que se refieren a su doctrina del intercambio orgánico; de ellas se puede deducir con un cierto grado de seguridad que fueron utilizadas por Marx, por supuesto no en su sentido literal:

Lo que el hombre elimina, nutre a la planta. La planta trasforma al aire en elementos sólidos y nutre al animal. Los carnívoros viven de los herbívoros, que a su vez son presa de la muerte y difunden una nueva vida que germina en el mundo vegetal. A este cambio de la materia se lo ha denominado intercambio orgánico. Esta palabra se pronuncia, con razón, no sin un sentimiento de veneración, pues así como el comercio es el alma del intercambio, también el ciclo eterno de la materia es el alma del mundo.[125]

El movimiento de las materias primas, la vinculación y separación, la asimilación y desasimilación, constituyen la esencia de toda actividad sobre la tierra.[126]

El milagro reside en la eternidad de la sustancia a través del cambio de forma, en el cambio de la sustancia de forma a forma, en el intercambio orgánico como fundamento primordial de la vida terrestre.[127]

No vacilo en afirmar que el eje en torno del cual gira la sabiduría cósmica actual es la doctrina del intercambio orgánico.[128]

En estas formulaciones es de interés, por una parte, el hecho de que el concepto de intercambio orgánico, en la medida en que se refiere al contexto de la naturaleza, fue tomado evidentemente por Moleschott del modelo de la esfera social de circulación.[129] Por otra parte, estas afirmaciones recuerdan mucho los pasajes citados con aprobación por Marx en *El capital* y tomados de las *Meditazioni sull'economia politica* de Pietro Verri, donde se dice también que "todos los fenómenos del universo" se basan en la "trasformación de la sustancia", en un "juntar y separar".[130] Finalmente, y éste es el aspecto más importante, Marx, siguiendo a Moleschott, confiere al concepto de intercambio orgánico esa dignidad en cierta medida "ontológica" que ya hemos examinado, cuando habla reiteradamente de ese intercambio como una "necesidad eterna de la naturaleza".[131]

Además, para comprender el concepto marxista de intercambio orgánico hay que tener en cuenta los elementos criptomaterialistas de la filosofía de Schelling. Marx se muestra familiarizado con ellos en una carta dirigida a Feuerbach en el año 1843,[132] en la que

distingue la filosofía natural de Schelling como "pensamiento francamente juvenil" de la filosofía "positiva" de su madurez, contra la cual invita a Feuerbach a pronunciarse. En el naturalismo de Feuerbach ve realizado Marx el "fantástico ensueño juvenil" [133] de la especulación de Schelling sobre la naturaleza.

La concepción de Moleschott acerca de la naturaleza como un proceso de movimiento circular se encuentra ya con mucha frecuencia en el pensamiento juvenil de Schelling.[134] "El primer tránsito a la *individualidad* —escribe Schelling— es la *aplicación de forma* y *configuración* a la materia".[135] Las cosas se liberan, a través de la elaboración, del contexto inmediato de la naturaleza, y toman una estampa individual. A esta acuñación humana lleva inconscientemente el proceso natural mismo. El "proceso de organización" que va más allá de la materia inorgánica consiste ya para Schelling en la ' individualización infinita de la materia",[136] y esta individualización prosigue, mediada por el trabajo humano, en niveles más elevados:

> En la vida común todo lo que ha obtenido su *figura* por sí mismo o por mano del hombre, se considera o trata como individuo.[137]

En el *Rohentwurf*, Marx, sirviéndose totalmente del lenguaje de Schelling habla de la "continua individualización de lo elemental", la cual es tanto un momento del proceso natural como la "continua disolución de lo individualizado en lo elemental".[138]

El proceso laboral está inserto en el gran contexto de la naturaleza. La naturaleza como superior unidad de la sociedad y del segmento natural apropiado en cada caso por el hombre, se impone, en última instancia, a todas las intervenciones humanas. Las sustancias naturales penetradas por los hombres vuelven a hundirse en la inmediatez originaria. Con derecho aduce Schelling que no se puede hablar de una materia prima que sea destructible, "salvo en la medida en que haya recibido una forma determinada por artificio del hombre".[139]

Así como el concepto de proceso vital, del que se habla en los escritos marxistas desde *La ideología alemana*, sólo se relaciona en Schelling y Hegel con la naturaleza orgánica, también la representación de la naturaleza exterior como cuerpo inorgánico del hombre, que aparece en los *Manuscritos* parisinos, o la caracterización del proceso laboral como intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, que predomina en los trabajos preparatorios y en la redacción definitiva de *El capital*, corresponden al dominio fisiológico y no al social. Los conceptos científico-naturales cuando son defi-

nidos —a raíz del tránsito de Marx del materialismo limitadamente naturalista al materialismo histórico— como fenómenos sociales no sólo toman un nuevo carácter cualitativo; esos conceptos no dejan de permanecer, al mismo tiempo, adheridos a su origen, incluso en su versión histórico-sociológica. Así, tal como la subsistencia de un individuo está ligada a las funciones de su cuerpo, también la sociedad debe mantenerse en un contacto productivo ininterrumpido con la naturaleza. Así como los hombres penetran las sustancias naturales, también éstas pasan a través de los hombres como valores de uso, para volverse a trasformar en mera naturaleza. El hecho de que Marx entienda el concepto de intercambio orgánico no sólo en forma metafórica sino *también* inmediatamente fisiológica, surge claramente de su crítica a la tajante separación de ciudad y campo que es típica de la producción capitalista de su época. En ella ve Marx sensiblemente alterado "el intercambio orgánico entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno a la tierra de los elementos constitutivos de ésta que el hombre consumió utilizándolos en forma de medios de alimentación y vestimenta, con lo cual se altera la eterna condición natural de la productividad duradera del suelo".[140] A raíz de la aglomeración de grandes masas de hombres en las ciudades se sustrae al terreno una enorme cantidad de abono y al mismo tiempo se pone en peligro la salud de la población urbana. Para la sociedad futura prevé Marx "una síntesis superior [. . .] de agricultura e industria", lo cual presupone por cierto que aquel intercambio orgánico se produzca "de un modo sistemático como ley reguladora de la producción social y en una forma adecuada al pleno desarrollo humano".[141]

Aunque sea correcto —como se trató de mostrar más arriba— que a la diferencia establecida por Marx entre leyes generales y específicas del curso histórico no corresponden dos estratos de realidad que existan inmediatamente uno junto a otro, sin embargo en Marx se destaca fuertemente el aspecto *material* del intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, sin detrimento de que se reconozca la variación histórica de su determinación formal. La férrea coacción que lleva a la producción y reproducción de la vida humana y que define toda la historia, tiene de hecho algo que la emparienta con el rígido curso cíclico de la naturaleza.

El sujeto y el objeto del trabajo están, en última instancia, determinados por la naturaleza. En lo que se refiere al aspecto del objeto, los hombres quedan limitados por lo menos a sustancias básicas tales como la tierra, el agua y el aire, pese a toda la artificiosidad de las formas objetivas por ellos producidas.[142] Además, un fenó-

menò tan importante para comprender los hechos sociales como lo es la división del trabajo, no surge sólo del desarrollo inmanente de la economía sino que también está condicionado por hechos naturales preexistentes:

No es la fertilidad absoluta del suelo, sino su diferenciación, la multiplicidad de sus productos naturales, lo que constituye la base natural de la división social del trabajo y acicatea al hombre a la multiplicación de sus propias necesidades, capacidades, medios y modos de trabajo, a través del cambio de las circunstancias naturales dentro de las cuales éste habita.[143]

Marx acentúa particularmente el hecho de que regiones con ciertas deficiencias geográficas y climáticas favorecen al principio el desarrollo de la industria más que aquellas que disponen de una gran riqueza de medios de vida, que no requiere contribución humana:

Una naturaleza demasiado pródiga "lo tiene (al hombre, A. S.) de la mano como a un niño en pañales". Ese tipo de naturaleza no hace que el desarrollo del hombre constituya una necesidad natural. La madre patria del capital no es el clima del trópico con su lujuriosa vegetación, sino la zona templada.[144]

También existen límites naturales para los cambios históricos del aspecto subjetivo. Ya en *La ideología alemana* Marx parte de la "organización corporal" de los individuos y de "su relación con el resto de la naturaleza que de ella surge";[145] En *El capital* Marx se ocupa más detenidamente del problema referente a en qué medida el proceso laboral está ligado a la fisiología del hombre:

[. . .] por más distintos que puedan ser los trabajos útiles o las actividades productivas, es una verdad *fisiológica* que son funciones del organismo *humano*, y que cada una de tales funciones, cualquiera que sea su contenido y su forma, es esencialmente *gasto* del cerebro, los nervios, los músculos, los órganos sensoriales, etc., *humanos*.[146]

El hombre aislado no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en actividad sus propios músculos bajo el control de su propio cerebro. Así como en el sistema natural la cabeza y la mano van juntos, también el proceso laboral reúne el trabajo cerebral y el manual.[147]

Justamente la industria moderna muestra en qué medida los sujetos que trabajan están ligados a los presupuestos del sistema natural.

En ella se diferencian considerablemente los procesos laborales, porque se trasforman cada vez más en "aplicaciones de la ciencia de la naturaleza conscientemente planeadas y particularizadas en forma sistemática según el efecto útil que en cada caso se busque".[148] Pero al mismo tiempo la tecnología revela

las *pocas y grandes formas básicas del movimiento*, en las cuales se desarrolla necesariamente todo hacer productivo del cuerpo humano, pese a toda la multiplicidad de instrumentos empleados, exactamente como la mecánica no se deja engañar por la máxima complicación de la maquinaria pues sabe que se trata de la permanente repetición de las potencias mecánicas elementales.[149]

No es casual que, a los fines de la comparación, Marx se refiera aquí a la mecánica, que es un modelo ahistórico. Por su aspecto material el proceso laboral no está sometido a un cambio que separe radicalmente los estadios de la producción entre sí, por lo cual dice Marx expresamente que no es *lo que* se produce sino *cómo* se lo produce lo que diferencia entre sí los estadios de la producción.[150]

Con el concepto de intercambio orgánico Marx describe el proceso social según el modelo de un fenómeno natural. Trataremos de mostrar aquí hasta qué punto llega en ese sentido [151] y con qué relativo derecho se sirve de tal analogía. Si bien desde la antigüedad, hasta llegar a Maquiavelo y Pareto, los cambios de las configuraciones sociales se han entendido como procesos cíclicos regidos por leyes naturales, también se encuentra ya desde época temprana el intento de explicar las mutaciones y recíprocas trasformaciones de las cosas naturales por medio de categorías sociales. Un modelo que aparece con frecuencia en ese sentido es el intercambio de mercancía y dinero, de dinero y mercancía. Así, en la dialéctica de Heráclito:

Todas las cosas se intercambian con el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías.[152]

Algo análogo encontramos en Marx. Para él, el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza —un caso especial de la trasformación de las cosas naturales— se ubica bajo la categoría del intercambio, e inversamente, para caracterizar el proceso del intercambio Marx recurre al concepto de intercambio orgánico. En el proceso inmediato del trabajo, es decir, en el intercambio orgánico entre hombre y naturaleza, el *aspecto material* se impone a sus

determinaciones formales históricas; en el proceso de intercambio, que se basa en el proceso laboral, las *determinaciones formales históricas* se imponen a su aspecto material.

En la exposición marxista del cambio de forma de la mercancía no se trata de la relación inmediatamente productiva del hombre con la naturaleza como materia útil de sus valores de uso, ni del "condicionamiento natural de la existencia humana" [153] peculiar de todas las formas sociales, sino de la reducción específicamente burguesa de las distintas formas de trabajo concreto a trabajo abstracto-humano en general. La mercancía es valor de intercambio como "materialización" de tal trabajo abstracto-humano, no en su determinación natural subjetiva y objetiva. Al tratar los momentos del proceso laboral que producen valores de uso no es necesario en principio definir las relaciones de producción dentro de las cuales aquél se desarrolla. La particularidad histórica de las épocas económicas surge a raíz de la relación social de los individuos en el proceso de intercambio, que se diferencia de la correspondiente al proceso laboral.[154] Marx describe el intercambio de las mercancías en las condiciones de vida burguesa de la siguiente manera:

> El intercambio de las mercancías es el proceso dentro del cual el intercambio social de sustancias, es decir el intercambio de productos particulares entre individuos privados, es al mismo tiempo creación de determinadas relaciones sociales de producción, en las cuales, mediante este intercambio, entran los individuos.[155]

En el proceso de intercambio, el valor de uso, producto del intercambio inmediato entre el hombre y la naturaleza, adquiere una "existencia desvinculada de toda conexión con su existencia natural, es decir, una existencia como valor de intercambio o equivalente general",[156] para volver a la inmediatez a través de este intercambio orgánico social, trasformándose nuevamente en valor de uso. Con el tránsito de la circulación al consumo se extingue la determinabilidad social de la mercancía en favor de la determinabilidad natural, puesto que su valor de uso es indiferente respecto de las cantidades de tiempo necesarias para producirla.

## NOTAS

[1] W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Moscú, 1947, p. 276.

[2] *Ibídem.*

[3] *Heilige Familie*, p. 151. Se entiende que ambas determinaciones de la materia son aspectos de un mismo fenómeno, la unidad de proceso laboral y cognoscitivo. Para el realismo teórico objetivo estricto en Marx véase también *Rohentwurf*, p. 384 y 388 y ss.

[4] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 249.

[5] *Ibídem*, p. 250.

[6] *Deutsche Ideologie*, p. 42.

[7] Marx reconoce una identidad de este tipo en el enfático concepto hegeliano de la "reconciliación", con el cual una mediación de lo contradictorio aparece de hecho como algo puesto postivamente.

[8] *Heilige Familie*, p. 84.

[9] *Das Kapital*, t. I, p. 211.

[10] *Ibídem*, p. 223.

[11] W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen NachaB*, Berlín, 1954, p. 287.

[12] Véase *Das Kapital*, t. I, p. 88, donde dice: "Puesto que el valor de intercambio es una modalidad social determinada de expresar el trabajo empleado en una cosa, ya no puede contener más sustancia natural que la que contiene, por ejemplo, el *curso del cambio*".

[13] *Ibídem*, p. 62.

[14] *Ibídem*, p. 52.

[15] *Ibídem*, p. 47. Respecto del momento natural del trabajo cf. también *Kritik des Gothaer Programms*, p. 17, donde la naturaleza se define como "primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo". Con razón Marx critica aquí la formulación ideológica del bosquejo originario del programa, según la cual el trabajo sería "la fuente de toda riqueza y de toda cultura". "Pues del carácter naturalmente necesario del trabajo se sigue que el hombre que no tiene otra propiedad que su fuerza de trabajo, en todas las circunstancias socioculturales debe ser esclavo de los demás hombres, que se han hecho dueños de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con permiso de éstos y, por ende, sólo puede vivir con su permiso". Respecto de la interpretación del rol de la naturaleza en *Kritik der Gothaer Programms*, véase Th. W. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, ya cit., p. 28, y W. Benjamin, *Schriften*, vol. I, Francfort, 1955, p. 500 y s. También en la obra *Zur Kritik der politischen Ökonomie* se encuentra en la p. 30 la idea de que el trabajo no puede ser de ninguna manera la única fuente de la riqueza material: "Puesto que éste constituye una actividad destinada a apropiar lo material para este o aquel fin, necesita de la materia como presupuesto". La idea de que el trabajo es la única fuente de la riqueza pertenece a la apariencia ideológica que carac-

teriza a la esfera de la circulación en su conjunto. En esa esfera surge la engañosa noción de que todos los elementos del proceso de circulación devienen de la circulación de las mercancías: "Esta concepción unilateral pasa por alto los elementos del proceso de producción, que son independientes de los elementos de las mercancías" (*Das Kapital*, t. II, p. 94). También aquí Marx tiene en vista el material natural preexistente a la sociedad.

[16] Véase también *Deutsche Ideologie*, p. 41.

[17] *Das Kapital*, t. I, p. 76.

[18] *Ibídem*, p. 197.

[19] *Ibídem*, p. 189.

[20] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 243.

[21] Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 42.

[22] *Das Kapital*, t. I, p. 76-89.

[23] *Ibídem*, p. 42.

[24] *Ibídem*, p. 78.

[25] *Ibídem*, p. 88.

[26] *Ibídem*, pág. 89.

[27] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 28.

[28] *Ibídem*, p. 241. Respecto del condicionamiento social de toda apropiación humana de la naturaleza, véase también *Lohnarbeit und Kapital*, en *Ökonomische Aufsätze*, p. 27 y s.

[29] *Das Kapital*, t. I, p. 89.

[30] *Ibídem*, p. 83.

[31] *Ibídem*.

[32] Así ocurre en algunos pasajes de Bloch, cuya crítica de las "ideas burguesas basadas en las mercancías", fuertemente inspirada en los primeros trabajos de Lukács, incurre en el peligro de abandono de la posición materialista.

[33] *Das Kapital*, t. I, p. 64.

[34] *Ibídem*, p. 85.

[35] Gyorgy Lukács, *Geschichte und KlassenbewuBtsein; Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, 1923, p. 240.

[36] Así critica Siegfried Marck en su obra *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, t. I, Tübingen, 1929, en la p. 131, la interpretación del concepto marxista de naturaleza en Lukács, y plantea con razón el problema de "si el ser de la naturaleza debe concebirse como un producto social, sin residuo".

[37] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[38] *Ibídem*, p. 47.

[39] Véase también la crítica marxista al concepto hegeliano del saber absoluto, formulada en los *Manuscritos* parisinos bajo el título: "Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" (Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general). Para la crítica e interpretación marxista de la fenomenología de Hegel, véase particularmente Georgy Lukács, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954.

[40] Una crítica que por cierto no se refiere sólo al Hegel de la *Fenomenología*. Marx se ocupa justamente, durante la época de gestación de su teoría, menos

del idealismo hegeliano en sí mismo que de su deformación por los jóvenes hegelianos. En Bruno Bauer y sus partidarios, así como en los "verdaderos socialistas", se muestra la tendencia a reducir el "espíritu" hegeliano a una autoconciencia infinita de cuño casi fichteano. Otro tanto ocurre con Karl Grün, cuyo extremo subjetivismo critican Marx y Engels en *La ideología alemana,* donde en la p. 495 y s. dice: "Vemos aquí, por lo demás, qué entienden los «*verdaderos socialistas*» por «actividad libre». Nuestro autor nos revela imprudentemente que ésa es la actividad «no determinada por las cosas exteriores a nosotros», es decir, el *actus purus,* la actividad pura y absoluta, que no es más que actividad y que desemboca nuevamente, en última instancia, en la ilusión del «pensamiento puro». Esta actividad pura se llena naturalmente de impurezas cuando tiene un sustrato y un resultado material [. . .]" Es evidente que la posición criticada en este pasaje no coincide directamente con la hegeliana. Aunque Marx en su polémica mete en ocasiones en el mismo saco, sin hacerse mucho problema, el idealismo hegeliano y los jóvenes hegelianos, no deja de percibir, en última instancia, la diferencia esencial que existe entre el idealismo objetivo y los diversos tipos de idealismo subjetivo. Así, cuando por ejemplo en *La sagrada familia* escribe en la p. 341: "Se entiende finalmente por sí mismo, que mientras la *Fenomenología* de Hegel, pese a su pecado original especulativo, da en muchos puntos los elementos de una auténtica caracterización de las relaciones humanas, el señor Bruno y sus socios sólo ofrecen en cambio una vacua caricatura [...]"

[41] *Nationalökonomie und Philosophie,* p. 241, véase también p. 244.

[42] *Das Kapital,* t. I, p. 47.

[43] Los trabajos preparatorios de los años 1857-59 para el primer volumen de *Das Kapital* y para *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* editados con el título de *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* casi no se utilizaron hasta ahora para la comprensión de la filosofía de Marx, aunque contienen una extraordinaria cantidad de material nuevo que se refiere justamente a la relación existente entre Marx y Hegel y —a través de Hegel— entre Marx y Aristóteles. Desde el punto de vista histórico-evolutivo, esos *Grundrisse* constituyen el vínculo que articula los *Manuscritos* parisinos y la economía materialista ya elaborada de la madurez de Marx. El *Rohentwurf* (o *Grundrisse*), que pese a su carácter parcialmente fragmentario contiene sin duda las formulaciones filosóficas más significativas de Marx, muestra con mayor claridad aún que la redacción definitiva de *Das Kapital,* que justamente también el pensamiento de la madurez de Marx está más influido por las posiciones hegelianas de lo que él mismo querría reconocer. Un estudio del *Rohentwurf* puede contribuir particularmente a destruir la leyenda que hoy pesa considerablemente en la investigación marxista, según la cual sólo sería de interés filosófico el pensamiento del "joven Marx", mientras la problemática fáctico-económica posterior habría sepultado todos los impulsos del humanismo real. Un ejemplo particularmente característico de la insostenible tesis de que existe una absoluta ruptura entre el pensamiento de Marx joven y maduro, lo ofrece Ralf Dahrendorf en su disertación titulada *Marx in Perspektive,* Hannover, 1952, p. 165 y s. Para Dahrendorf la obra de Marx se fracciona "en dos partes que no se pueden vincular entre sí mediante ninguna conexión profunda de principios". Dahrendorf diferencia una "concepción histórica profética", de la primera época, y las "hipótesis científico-sociales" del período intermedio y maduro de Marx, pero pasa por alto que justamente las categorías esenciales de la dialéctica marxista se desarrollan en las últimas obras y que para interpretarlas objetivamente basta con despojarlas de su vestimenta económica.

Mientras la interpretación oficial, que pretende entender a Marx en profundidad, insiste en el "núcleo ético", en la "estrictez existencial" de la teoría del joven Marx, impide al mismo tiempo que se vea justamente el análisis del proceso global de la producción capitalista y la significación que éste tiene respecto de la realización de las ideas juveniles de Marx.

[44] Véase también *Das Kapital*, t. I, p. 191. Para la dialéctica del consumo y la producción cf. particularmente *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. 244-249. Debe notarse que Marx, cuando desarrolla la identidad de consumo y producción, se sirve de la naturaleza extrahumana como modelo. En la pág. 244 dice: "El consumo es también inmediatamente producción, tal como en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas".

[45] *Rohentwurf*, p. 208.

[46] *Ibídem.*

[47] *Das Kapital*, t. I, p. 187. Véase p. 189, donde Marx dice expresamente: "Pero en lo que se refiere en particular a los *medios de trabajo*, aun la mirada más superficial percibe en su inmensa abundancia la huella del trabajo pasado".

[48] *Ibídem*, p. 192.

[49] *Ibídem*, p. 186.

[50] *Ibídem.*

[51] *Ibídem.*

[52] *Ibídem*, p. 189.

[53] Véase también *Rohentwurf*, p. 267.

[54] *Das Kapital*, t. I, p. 191. La elaboración posterior de valores de uso, la continua trasformación de la naturaleza inerte, vegetal, animal y humana —como resultado y condición del cambio de la naturaleza extrahumana— puede extenderse a grandes períodos de tiempo. Dice al respecto en la p. 189: "Los animales y las plantas, que se acostumbra tratar como productos de la naturaleza, son no sólo productos acaso del trabajo del año anterior, sino que en su forma actual son resultado de una continua trasformación ocurrida a través de muchas generaciones bajo control humano y por medio del trabajo humano".

[55] *Ibídem*, p. 192.

[56] *Ibídem*, p. 191.

[57] *Ibídem.*

[58] *Rohentwurf*, p. 116.

[59] *Das Kapital*, t. I, p. 185.

[60] Véase Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, Berlín, 1955, p. 244 y s.

[61] *Ibídem*, t. III, Berlín, 1959, p. 391.

[62] *Rohentwurf*, p. 265.

[63] *Ibídem*, p. 268.

[64] *Ibídem*, p. 265 y s.

[65] *Ibídem*, p. 226.

[66] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 181.

[67] *Das Kapital*, t. I, p. 47.

[68] *Ibídem*, p. 185.

[69] Véase Roger Garaudy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, París,

1953, p. 301. La idea de una tal dimensión "cósmica" del hacer humano puede remontarse hasta la doctrina alquimística de la trasmutación que sostenían los filósofos renacentistas, a una forma germinal aún mágica del dominio moderno de la naturaleza. El hombre impulsa hacia su conclusión las cosas puestas en el mundo. Así dice por ejemplo Paracelso: "Puesto que la naturaleza es tan sutil y aguda en sus cosas, que no quiere ser utilizada sin gran arte, pues nada da a la luz del día que haya llegado a su estado terminal sino que el hombre debe terminarlo, esa terminación se llama alquimia" (En *Paracelsus, seine Weltschau in Worten des Werkes,* ed. de E. Jaeckle, Zürich, 1942, p. 83).

[70] La praxis humana sólo puede proceder, por cierto, como la naturaleza misma, es decir, cambiando las formas de sus materiales. Pero Marx no podía sospechar que estaría reservado al siglo XX aumentar fabulosamente la eficacia de las energías contenidas de por sí en la naturaleza. La desintegración de elementos radioactivos producida artificialmente sólo ocurre por cierto sobre la base del elemento natural, pero representa respecto de éste una cualidad enteramente nueva.

[71] Así, en el escrito sobre Feuerbach, p. 24, achaca al antiguo materialismo su incapacidad "para concebir el mundo como un proceso, como una sustancia incluida en un proceso histórico".

[72] Pietro Verri, en la edición de los economistas italianos supervisada por Custodi, Parte moderna, t. XV, p. 22. En Marx, citado en *Das Kapital,* t. I, p. 47 y s., nota al pie 13.

[73] *Das Kapital,* t. I, p. 185.

[74] *Ibídem.,* p. 223, nota al pie 27.

[75] *Dialektik der Natur,* p. 269.

[76] *Das Kapital,* t. I, p. 200.

[77] Leo Löwenthal, *C. F. Meyers heroische Geschichtsauffassung.* En: *Zeitschrift für Sozialforschung,* año II, cuaderno 1, 1933, p. 42. Löwenthal señala expresamente los límites histórico-sociales que impidieron que se desarrollara antes de Marx una teoría adecuada de la apropiación social de la naturaleza.

[78] *Das Kapital,* t. I, p. 187.

[79] Hay que recordar en este punto el análisis del proceso laboral realizado en el t. I de *Das Kapital,* donde Marx, en la p. 185, habla de que el hombre "se enfrenta a la sustancia natural misma como una fuerza natural". La oposición aquí expresada entre el hombre como la "cosa autoconsciente", *ibídem,* p. 211, y la sustancia natural está *en relación* con la diferencia gnoseológica entre idealismo y materialismo. "Los límites de la necesidad absoluta y la veracidad absoluta de esta contraposición relativa —escribe Lenin en *Empiriokritizismus,* ya cit., p. 259, coincidiendo totalmente con Marx— son justamente los que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de estos límites con la oposicionalidad de materia y espíritu, de físico y psíquico, como si ésta tuviera carácter absoluto, sería un enorme error." *Dentro* de la mediación de todo ser material por la conciencia, como lo ha establecido Marx, queda a salvo la prioridad del primero.

[80] Primera tesis sobre Feuerbach. En: *Über Religion,* p. 54.

[81] Respecto del problema de un pensamiento dialéctico y a la vez materialista, véase Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Stuttgart, 1956, donde en la p. 193 dice: "El límite teórico que enfrenta el idealismo no reside en el contenido de la determinación de sustratos ontológicos o palabras primor-

diales, sino, ante todo, en la conciencia de la irreductivilidad de lo que es a un polo de la insuprimible diferencia, como quiera que se lo caracterice".

[82] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 148.

[83] *Ibídem*, véase también *Dialektik der Natur*, p. 191.

[84] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 148.

[85] *Ibídem.*

[86] *Ibídem*, p. 150.

[87] *Ibídem.*

[88] *Rohentwurf*, p. 391. Es una expresión referente al proceso de la naturaleza que ya se encuentra en Paracelso.

[89] *Ibídem*, p. 398.

[90] *Ibídem*, p. 392.

[91] *Das Kapital*, t. I, p. 187.

[92] *Rohentwurf*, p. 388, la bastardilla de los dos últimos renglones es mía, A.S.

[93] *Ibídem*, p. 389.

[94] *Ibídem*, p. 763.

[95] *Ibídem*, p. 389.

[96] *Ibídem*, p. 397.

[97] *Ibídem.*

[98] *Ibídem.*

[99] Véase para esta problemática el cap. III.

[100] Véase el cap. IV.

[101] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[102] *Ibídem*, p. 47.

[103] *Ibídem*, p. 185.

[104] *Ibídem.*

[105] Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Graz, 1957, p. 92.

[106] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 241.

[107] *Ibídem.*

[108] Véase *ibídem*, p. 237.

[109] Marcel Reding, ya cit., p. 92.

[110] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 246.

[111] *Rohentwurf*, p. 157.

[112] Respecto del condicionamiento histórico de la naturaleza humana véase también los numerosos pasajes del *Rohentwurf* que son también de extraordinaria importancia para la comprensión de Marx. Véase además Vernon Venable, *Human Nature: The Marxian View*, Nueva York, 1945, una disertación rica en material, pero que excluye los *Manuscritos* parisinos y el *Rohentwurf*. Respecto de la relación entre estructura instintiva e historia social se ha pronunciado Ernst Bloch en su ensayo de interpretación marxista del psicoanálisis: *Das Prinzip Hoffnung*, t. I, Berlín, 1954, pp. 80 y ss.

[113] Sexta tesis sobre Feuerbach, en *Über Religion*, p. 55.

[114] Th. W. Adorno, "Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien" en *Soziologica* II, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, t. X, p. 237, nota al pie 21.

Véase Karl Marx, *Das Kapital*, t. I, libro 1, Prefacio a la primera edición, citado de la décima edición al cuidado de Friedrich Engels, Hamburgo, 1922, p. IV.

[115] *Das Kapital*, t. I, p. 47.

[116] Es interesante ver que más o menos para la misma época Schopenhauer, que en verdad no puede ser sospechado de abrigar tendencias socialrevolucionarias de ninguna clase, haya percibido exactamente igual que Marx el momento de la identidad en las diversas formas de dominio. Dice Schopenhauer: "La pobreza y la esclavitud son [. . .] sólo dos formas, casi podría decirse dos nombres, de la misma cosa, cuya esencia consiste en que las fuerzas de un hombre se emplean en gran parte para otro y no para él mismo; de lo cual resulta para él, por una parte, una sobrecarga de trabajo, y por otra una insuficiente satisfacción de sus necesidades. En efecto, la naturaleza sólo le ha dado al hombre fuerzas suficientes como para que utilizándolas con mesura pueda ganarse su sustento de la tierra: no ha recibido una gran superabundancia de fuerzas. Ahora bien, si se exime a una parte no numéricamente despreciable del género humano, de la carga común que implica el mantenimiento físico de la existencia, se carga sobremanera al resto y se lo reduce a la miseria. Así comienza a surgir ese mal que bajo el nombre de esclavitud o de proletariado ha pesado sobre la gran mayoría del género humano en todas las épocas". *Sämtliche Werke*, ed. del Dr. Paul Deussen, 5 tomos, Munich, 1913, *Parerga und Paralipomena*, t. II, p. 268.

[117] *Das Kapital*, t. I, p. 536.

[118] *Ibídem*, p. 537.

[119] *Ibídem*, p. 536 y s.

[120] *Ibídem*, p. 537.

[121] Para el problema de una "ontología negativa" en Marx cf. también particularmente los *Soziologische Exkurse, op. cit.*, p. 30 y el cap. IV.

[122] Véase las cartas a Kugelmann, que demuestran, igual que las intercambiadas con Engels, que Marx no sólo estaba familiarizado con los fisiólogos materialistas-sensualistas Cabanis y de Tracy, de los cuales surgió el concepto de ideología, sino también con la discusión sobre el materialismo de los años cincuenta, en parte a través del libro de F.A. Lange sobre la historia del materialismo, obra que por lo demás él critica.

[123] Véase *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, reseña del escrito de Moleschott titulado *Lehre der Nahrungsmittel*, 1850, en Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und NachlaB sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig y Heidelberg, 1874, t. II, p. 81.

[124] Véase Jacob Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens*, Maguncia, 1857, p. 27 y s. Razonamientos de esta clase trasforman a Moleschott, en opinión de F.A. Lange, en un "epígono de la filosofía natural" (*Geschichte der Materialismus*, t. 2, Iserlohn, 1875, p. 97).

[125] Jacob Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens*, ya cit., p. 40 y s.

[126] *Ibídem*, p. 42.

[127] *Ibídem*, p. 86.

[128] *Ibídem*, p. 394.

[129] Volveremos sobre este punto en otro respecto, en este mismo parágrafo. También el químico J. v. Liebig, cuyos puntos de vista no dejaron de influir igualmente sobre Marx (cf. por ejemplo *Das Kapital*, t. I, p. 532), compara en

sus *Chemische Briefe*, Heidelberg, 1851, el intercambio orgánico natural con el del cuerpo estatal (véase la pp. 622 y ss.).

130 Véase *Das Kapital*, t. I, p. 47, nota al pie 13.

131 *Ibídem*, p. 47.

132 Carta de Marx a Feuerbach, del 30-10-1843, en Karl Grün, *Ludwig Feuerbach* [...] *op. cit.*, p. 360 y s. Para la relación entre Marx y Schelling cf. también G. Plejánov, *Grundprobleme des Marxismus*, Berlín, 1858, p. 15, donde el "franco pensamiento juvenil" de Schelling se interpreta en el sentido de un monismo materialista. Gyorgy Lukács entra más detalladamente en los arranques antirrománticos e incluso claramente materialistas de la filosofía de la naturaleza de Schelling, tal como se reflejan, por ejemplo, en la poesía notablemente antirreligiosa de Heinz Widerporst, *Epikuräisches Glaubensbekenntnis*, de 1799. (*Der junge Hegel*, Berlín, 1954, p. 293).

133 Véase Karl Grün, *L. Feuerbach*, op. cit., p. 361.

134 Véase F. W. J. von Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797/98, en *Sämmtliche Werke*, vol. II, tomo 1, Stuttgard und Augsburg, 1857, pp. 54 y 111. También la dialéctica de la naturaleza de Engels se refiere al "eterno ciclo en el cual se mueve la materia [...]" (*Dialektik der Natur*, p. 27 y s.).

135 Schelling, *Ibídem*, p. 518.

136 *Ibídem*, p. 520.

137 *Ibídem*, p. 518.

138 *Rohentwurf*, p. 116. Véase también el parágrafo A de este capítulo.

139 Schelling, *Ibídem*, p. 519.

140 *Das Kapital*, t. I, p. 531.

141 *Ibídem.*

142 Véase también al respecto Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 239.

143 *Das Kapital*, t. I, p. 539.

144 *Ibídem*, p. 538 y s.

145 *Deutsche Ideologie*, p. 16.

146 *Das Kapital*, t. I, p. 77.

147 *Ibídem*, p. 533.

148 *Ibídem*, p. 512.

149 *Ibídem.*

150 Véase *ibídem*, p. 188.

151 Así, Marx define los medios mecánicos de trabajo como "*el sistema óseo y muscular de la producción*", y aquellos que sirven de recipientes del objeto de trabajo, como el "*sistema vascular de la producción*". Véase *ibídem*, t. II, p. 188.

152 Hermann Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlín, 1922, 4ª ed., fr. 90.

153 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 30.

154 Véase al respecto *Das Kapital*, t. I, p. 78.

155 *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 48.

156 *Ibídem*, p. 88.

# III. ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y NATURALEZA Y EL PROCESO COGNOSCITIVO

## A. LEY NATURAL Y TELEOLOGÍA

La necesitada naturaleza del hombre está limitada por la exterioridad material. Marx no se cansa de insistir en que los hombres, para reproducir su vida, deben mantenerse en un ininterrumpido proceso de intercambio con la naturaleza. Los hombres trasforman las "formas de las sustancias naturales" [1] de una manera tanto más útil para ellos cuanto más exactamente conozcan estas formas. Por lo tanto para Marx el proceso del conocimiento no es un mero proceso teórico interno. Está al servicio de la vida. La idea de que el conocimiento tenga una existencia autosuficiente y separada de la vida, en una palabra, cualquier concepción contemplativa de la filosofía, constituye para Marx la expresión del autoextrañamiento humano. Bajo pena de extinción, los hombres deben familiarizarse con las "formas",[2] es decir, con las leyes del material sobre el que ellos trabajan, con la esencia de los fenómenos naturales que los rodean. Todo dominio de la naturaleza presupone el conocimiento de las vinculaciones y procesos naturales, así como este conocimiento, a su vez, sólo surge de la trasformación práctica del mundo.[3]

El que los hombres sólo puedan dominar la naturaleza a condición de someterse por su parte a las leyes naturales, es una idea ya característica de la reflexión científica burguesa. "La naturaleza sólo se somete mediante la sumisión",[4] dice Francis Bacon en el *Novum Organum*. Ya para Bacon las causas conocidas teóricamente se trasforman en reglas del comportamiento práctico.

En un estadio más avanzado de la sociedad burguesa, Hegel [5] identifica al *homo sapiens* con el *homo faber*. Ya durante su fase prefenomenológica se ocupa Hegel de la relación existente entre legalidad propia de la materia y fines humanos. El trabajo vincula ambos momentos.

La versión materialista de la dialéctica es por cierto deudora de Hegel por el hecho de que rastrea, por detrás de la relación entre

ley natural y teleología, otra relación más general: la de necesidad y libertad. Pero va más allá de la concepción que Hegel tiene del problema, en tanto demuestra que los impulsos, los deseos y los fines, así como en general las modalidades del interés humano en la naturaleza, están socialmente mediados en cada caso.

Para comprender esta unidad socialmente mediada de ley natural y teleología es necesario, en primer lugar, analizar más de cerca y con mayor detalle que lo expuesto en el capítulo precedente, categorías tales como naturaleza, materia, ley, movimiento y fin.

En su crítica de Feuerbach, Marx define la producción social como "el fundamento de todo el mundo sensible".[6] Pero deja al mismo tiempo en firme la idea de que la mediación social de la naturaleza no tanto anula como confirma la "prioridad" [7] de ésta. La materia existe independientemente de los hombres. Estos crean toda "capacidad productiva de la materia sólo bajo el presupuesto de la materia misma".[8] Lenin coincide entonces con esta idea de Marx, cuando en su obra *Die Agrarfrage und die "Marx-Kritiker"* [La cuestión agraria y los "críticos de Marx"], censura la concepción económica vulgar según la cual sería posible *remplazar* las fuerzas naturales por trabajo humano:

> Remplazar las fuerzas naturales por trabajo humano es tan imposible, hablando en general, como remplazar el metro por el quintal. Tanto en la industria como en la agricultura, el hombre sólo puede servirse del poder de las fuerzas naturales en la medida en que sepa cómo actúan, y sólo conociéndolas logra *facilitar* su utilización mediante máquinas, herramientas, etcétera.[9]

El materialismo dialéctico no ignora ni fetichiza las leyes propias de la naturaleza material, con las cuales tiene que contar toda posición de fines que el hombre haga dentro de la sociedad.[10]

En la actual literatura marxista existen puntos notablemente oscuros respecto del problema de la determinalidad propia de la naturaleza dentro de su mediación. Jean-Yves Calvet, que da carácter absoluto a algunas expresiones de los *Manuscritos* parisinos de Marx, donde éste acentúa enérgicamente el momento de la mediación social por oposición al materialismo tradicional que ignoraba la praxis humana,[11] procede, como Lukács en *Historia y conciencia de clase*, a disolver a la naturaleza, tanto en su forma como en su contenido, en las formas sociales de su apropiación. Sin darse del todo cuenta, llega Calvet a un notable idealismo de la creación

revestido de sociología, que se manifiesta precisamente también en la cuestión de las leyes naturales. Escribe Calvet:

La naturaleza no tiene sentido sin el hombre, no tiene movimiento, es caos, materia indiferenciada e indiferente, y por lo tanto, finalmente, la nada.[12]

Tal formulación no coincide plenamente con el hecho de que Calvet, en el mismo contexto, diga que la actividad humana sólo tiene lugar en el marco de las leyes propias de la sustancia natural, y cite al respecto determinados pasajes de *El capital.*[13]

Igualmente contradictoria es la interpretación del concepto de naturaleza en Marx que hace Georges M.-M. Cottier, quien por una parte destaca la "autonomía propia" de la naturaleza, su carácter limitador de las posibilidades humanas,[14] con lo cual considera que la naturaleza es determinada y se manifiesta en las cosas particulares, mientras por otra parte, e inmediatamente al lado de la afirmación anterior, define a la naturaleza en lenguaje aristotélico-escolástico como "materia prima",[15] es decir, como sustrato informe, sin la "forma inmanente" [16] que le atribuye Marx. Marx habla por cierto también de las "potencias aletargadas" [17] en la naturaleza. Pero no tiene con ello en vista, de ninguna manera, un sustrato ontológico de meras posibilidades, sino sustancias determinadas, que se someten a los fines humanos.

Para volver al automovimiento de la materia negado por Calvet, Marx se ha expresado al respecto en forma inequívoca en los más diversos pasajes. Lo *dialéctico* del materialismo marxista no consiste en que se niegue a la materia toda legalidad y movimiento propio sino en la comprensión de que sólo a través de la praxis mediadora pueden los hombres reconocer y emplear teléticamente las formas de movimiento de la materia. El movimiento dialéctico que ocurre entre hombre y naturaleza en la producción, no excluye en el caso del materialismo, como tampoco en Hegel, las leyes naturales, sino que las incluye. En su esbozo del materialismo anglo-francés, que ya hemos citado reiteradamente, incluido en *La sagrada familia*, Marx caracteriza el concepto baconiano de materia, que no es exclusivamente mecánico, de una manera que recuerda a Schelling [18] y justamente por ello no es típico de su propia teoría:

Entre las propiedades naturales *de la materia*, el movimiento es la primera y principal, no sólo como movimiento *mecánico* y *matemático* sino

más aun como *impulso, espíritu vital, fuerza tensional*, como *tormento* de la materia, para utilizar la expresión de Jacob Böhme. Las formas primitivas de ésta última son *fuerzas esenciales* vivientes, individualizantes, inherentes a ella, productoras de las diferencias específicas.[19]

En lo que se refiere a los resultados del materialismo mecanicista en sentido más amplio, del cual Marx se sabe tan alejado como del mal idealismo, no son simplemente rechazados sino reducidos a momentos de una teoría de la naturaleza que se elabora en el marco de la teoría de la sociedad.[20] El reconocimiento de la verdad relativa del momento ingenuo e idealista respecto de la naturaleza no significa, por lo tanto, una recaída en el materialismo puramente mecanicista, como quiere Calvet.[21]

El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo *dialéctico* significa: los hombres sólo pueden asegurarse de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral. Marx piensa en una vinculación que se debe comprender de esta manera entre independencia y condicionamiento social de las leyes naturales, cuando escribe en una carta a Kugelmann:

> Las leyes naturales no se pueden suprimir. Lo que se puede cambiar en condiciones históricamente diversas es sólo la *forma* en que aquellas leyes se imponen.[22]

La sociedad se ve siempre frente a las mismas leyes naturales. La estructura histórica que asume en cada caso determina sin embargo la forma en que los hombres se exponen a ellas, así como su modo de acción y su dominio de validez y, también, la medida en que se las puede descubrir y utilizar socialmente. El poderío de la naturaleza no se puede quebrantar totalmente. Ésta sólo se deja dominar cuando se coincide con sus propias leyes. "El determinismo no sólo no presupone el fatalismo sino que proporciona, por el contrario, el fundamento para una conducta racional." [23] Como ya hemos explicado en otro contexto, Marx insiste en que "el hombre en su producción sólo (puede) proceder como la naturaleza misma, es decir *cambiando las formas de los materiales*".[24] Engels se adhiere estrictamente a los dictados de Hegel en lo que respecta al problema de las leyes naturales. En el *Anti-Dühring* escribe:

La libertad no reside en la soñada independencia respecto de las leyes naturales sino en el conocimiento de éstas y en la posibilidad de hacerlas actuar planificadamente para determinados fines sobre la base de ese conocimiento.[25]

En coincidencia con toda la tradición iluminista, que por lo demás seguía también Hegel, Marx se opone a cualquier interpretación teleológica ingenua de la naturaleza extrahumana.[26] En una carta dirigida a Lassalle, al referirse al *Origen de las especies*, de Darwin, elogia el hecho de que en esa obra "no sólo se dio por primera vez el golpe de gracia a la «teleología» en la ciencia natural sino también se desentrañó empíricamente su sentido racional . . ." [27] Con la expresión "sentido racional" de la teleología Marx se refiere a la circunstancia de que en el reino vegetal y animal haya algo parecido a una "tecnología natural".[28] Según Marx, en Darwin los órganos vegetales y animales como "instrumentos de producción" [29] se configuran en el proceso de adaptación y de intercambio con las condiciones exteriores. Tampoco los hombres primitivos sobrepasan aún las "primeras formas instintivas de tipo animal" [30] de la conducta telética frente a la naturaleza. En general, Marx ubica en la historia natural prehumana el presupuesto para la lucha con la naturaleza que llevan conscientemente a cabo los hombres organizados en sociedad.

Aunque Hegel ridiculiza el ingenuo punto de vista que en todos los fenómenos naturales posibles supone la acción de un Dios creador que procede teléticamente,[31] su filosofía idealista incluye sin embargo la idea de un "fin último del mundo".[32] En el primer capítulo ya hemos hecho notar que justamente la negación de la existencia de tal fin y sentido preexistente del mundo es lo que vincula a la teoría marxista con la tradición del materialismo y el escepticismo filosófico desde la antigüedad, y con todas las filosofías antimetafísicas y antirracionalistas en sentido más amplio. El "mundo" no es para Marx un universo concebido de modo metafísico, sino esencialmente el "mundo del hombre".[33] El fin *sensu stricto* siempre es, por lo tanto, una categoría de la praxis humana, con lo cual Marx concreta en forma materialista lo que Hegel llama en la *Natur philosophie* [Filosofía de la naturaleza] el "punto de vista teleológico-finito". Dice Hegel:

El hombre se relaciona *prácticamente* con la naturaleza cuando se ubica frente a ella como un individuo inmediatamente externo y por lo tanto sensible ante algo inmediato y externo, individuo que sin embargo se

comporta también de esta manera, con derecho, como *fin* frente a los objetos naturales.[34]

Marx explica detalladamente en *El capital* cómo se impone la "voluntad telética" [35] del hombre sobre la naturaleza:

Ponemos como base el trabajo en una forma en la cual éste corresponde exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las del tejedor, y una abeja puede avergonzar a muchos arquitectos humanos con la construcción de su panal. Pero lo que desde un comienzo diferencia al peor arquitecto de la mejor abeja es el hecho de que aquél ha construido la celdilla del panal en su cabeza antes de construirla en la cera. Al final del proceso del trabajo se produce un resultado que ya estaba presente en su comienzo en la *representación del trabajador*, y por lo tanto ya tenía existencia *ideal*. No se trata de que el arquitecto sólo *efectúe* un cambio de forma de lo natural; realiza al mismo tiempo en lo natural *su fin*, que él *conoce*, que determina como una ley el modo de su hacer y al cual él debe subordinar su voluntad.[36]

En la *Crítica de la economía política*, al exponer la dialéctica del consumo y la producción, Marx se expresa en forma parecida respecto del carácter anticipador de la posición de fines por el hombre:

El consumo crea el estímulo de la producción, y también el objeto que actúa en la producción como determinante del fin. Si está claro que la producción ofrece exteriormente el objeto del consumo, también resulta igualmente claro que el consumo pone idealmente el objeto de la producción, como imagen interna, como impulso y como fin.[37]

Los contenidos teléticos perseguidos en el trabajo son limitados tanto para Hegel como para Marx. En ambos hay una limitación objetiva fijada por el material de que se dispone y por sus leyes, y una limitación subjetiva establecida por la estructura de impulsos y necesidades del hombre. En relación con esta última Marx va mucho más allá de Hegel, según hemos dicho, en lo que respecta a concreción, en la medida en que destaca las raíces histórico-sociales de los fines humanos.

El hecho de que el hombre anticipe mentalmente el resultado de su actividad significa, como dice Hegel, no un "vagar en medio de ideas y fines vacíos",[38] sino que incluye ya un saber general de la

constitución de los objetos naturales.[39] El saber anticipador presupone igualmente una conducta práctica ya cumplida, de la cual surge, como también constituye a su vez el presupuesto de toda conducta.

La dependencia del hacer humano respecto del material no es absoluta. Es sin duda cierto, por una parte, que la voluntad que se pone fines sólo se realiza en consonancia con las leyes propias del material, a las cuales ella por sí misma no puede agregar nada; pero por otra parte el material natural es de una determinada plasticidad. Así, dentro de los límites de su constitución física y química la sustancia natural madera puede proporcionar la base para los más diversos valores de uso, y viceversa, en una determinada medida es posible producir un valor de uso a partir de las más diversas sustancias naturales, sin dañar la utilidad de éste.

Dentro de los límites de su peculiar determinación una sustancia se mantiene indiferente respecto de los modos en que el hombre le da forma, lo cual significa igualmente que no sólo la posición del fin se subordina a la sustancia, sino también ésta a aquél. Adecuadas y sorprendentemente afines con los pasajes más arriba citados de Marx son las observaciones de Paul Valéry en el *Breve discurso a los artistas gráficos*, sobre la relación que existe entre conciencia anticipadora y sustancia dada:

> El hombre actúa; ejerce sus fuerzas sobre una materia extraña, distingue sus actos del apoyo material de éstos, y tiene una conciencia clara de ello; puede entonces concebirlos y combinarlos antes de ejecutarlos, puede darles las aplicaciones más variadas, adaptarlos a sustancias muy distintas, y este poder de componer sus empresas o de descomponer sus designios en actos distintos es lo que el hombre llama su inteligencia. El hombre no se confunde con la materia de su obra, sino que va y vuelve de esta materia a su idea, de su espíritu a su modelo, e intercambia a cada instante *lo que quiere* por *lo que puede*, y *lo que puede* por *lo que obtiene*.[40]

Cuando el hombre sale de la mítica caída natural, su trabajo pierde su "primera forma instintiva".[41] En lugar del uso ingenuo de la naturaleza, mediado únicamente por los órganos corporales, aparece la producción consciente y dirigida a fines. Con el progresivo esclarecimiento se deshace la unidad originaria del hombre con la naturaleza, para restablecerse nuevamente como unidad mediada. Esta unidad superior del hombre y la naturaleza, mediada por la herramienta, es lo que Marx llama industria. Marx coincide

con Hegel y con el Iluminismo en la valoración del rol antropológico de la herramienta:

El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen, ya sea propio de determinados animales, caracteriza al *proceso laboral específicamente humano* y por ello Franklin define al hombre como "a tool-making animal", un animal que fabrica herramientas.[42]

A partir de la mano, que Hegel califica de "*herramienta de las herramientas*",[43] el hombre se esfuerza en la historia por aumentar sus fuerzas físicas. En la herramienta "lo natural se trasforma en sí mismo en *órgano* de su actividad, un órgano que el hombre agrega a sus propios órganos corporales, con lo cual prolonga su estructura natural, pese a la Biblia".[44] Con el desarrollo de instrumentos artificiales de producción va aumentando en extensión e intensidad el dominio de la naturaleza. Es "tarea de la historia", dice Marx, "descubrir los diversos aspectos y, por lo tanto, los múltiples modos de uso de las cosas".[45] Las herramientas y máquinas primitivas [46] se asemejan a órganos del cuerpo humano. Muestran hasta qué punto los hombres se orientaron originariamente según su propia imagen corporal. Posteriormente las herramientas se desvían por cierto de esa imagen, desarrollan formas propias, se "desorganizan", como observó muy bien Bloch,[47] pero siguen siendo órganos del cuerpo del hombre, aunque artificiales, tan necesarios para la vida de la humanidad civilizada como lo eran la simple mano y el brazo para la humanidad primitiva:

Pero tal como el hombre necesita de un pulmón para respirar, también necesita de "una formación semejante a la mano humana" para consumir productivamente las fuerzas naturales.[48]

La herramienta es un trozo de naturaleza ya corporizada, con cuya ayuda los objetos son trasformados progresivamente cada vez más en "resultados y recipientes de la actividad subjetiva",[49] y se abren dominios naturales cada vez más amplios. Siguiendo este proceso, la herramienta se trasforma profundamente en la historia de la tecnología:

La herramienta se extiende en volumen y cantidad trasformándose de pequeño instrumento del organismo humano en el instrumento de un mecanismo creado por el hombre.[50]

Difícilmente pueda dudarse de que las abstracciones más elementales de los hombres surgieron junto con los procesos laborales, especialmente con la producción de herramientas.[51] Hegel está consciente del entrelazamiento histórico de inteligencia, lenguaje y herramienta. La herramienta vincula los fines humanos con el objeto del trabajo. Introduce el momento conceptual, la unidad lógica, en el modo de vida de los hombres. En la *Jenenser Realphilosophie* [Los manuscritos de Jena], escribe Hegel:

La *herramienta* es el medio racional existente, la universalidad existente del proceso práctico: aparece de parte de lo activo contra lo pasivo, es a su vez pasiva respecto del trabajador y activa respecto de lo trabajado.[52]

Este es el punto de vista que sigue Marx en *El capital*, respecto de la teoría de la herramienta como mediación existente, materializada, entre el trabajador y el objeto del trabajo. Puesto que el hombre "se enfrenta a la sustancia natural como una potencia de la naturaleza",[53] la herramienta es aquello mediante cuya actividad la sustancia natural se reúne consigo misma.

El trabajador no tiene nada que hacer inmediatamente con la naturaleza aún no apropida, con su objeto de trabajo, sino con el medio de trabajo, que para Marx se identifica con la herramienta y que él define de la siguiente manera:

El *medio de trabajo* es una cosa o un complejo de cosas que el trabajador inserta entre él mismo y el objeto del trabajo, y que le sirve como *guía* de su actividad sobre ese objeto. El trabajador utiliza las propiedades mecánicas, físicas y químicas de las cosas para hacerlas actuar, *según su propio fin*, como medios de poder sobre las demás cosas.[54]

En este punto Marx se adhiere directamente a la teoría de la "astucia de la razón" tal como la desarrolla Hegel en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*. El pasaje citado por Marx dice:

La razón es tanto *astuta* como *poderosa*. La astucia consiste en general en la actividad mediadora, que al hacer actuar uno sobre otro a los objetos según su propia naturaleza y desgastarse recíprocamente, sin que ella intervenga directamente en este proceso, no hace sino lograr que se cumpla *su propio* fin.[55]

Si nos atenemos a la definición marxista, citada más arriba, de la herramienta como mediadora entre el trabajo teléticamente determinado y su objeto, podemos distinguir, según el rol que desempeña en el proceso laboral, tres formas de instrumento. Este puede mantenerse idéntico, puede incorporarse materialmente al producto del trabajo, y puede por fin consumirse sin residuo, sin que por ello se trasforme en parte del producto del trabajo. Hegel, que en oposición a Marx describe el proceso laboral *exclusivamente* en sus momentos abstractos, aunque, tal como Marx reprocha a Adam Smith, revestidos "desde el principio con las máscaras del período capitalista de producción", dice en su *Ciencia de la lógica* que la herramienta es sólo una cosa que se mantiene exterior respecto del objeto a trabajar, que nada tiene que ver con el producto del trabajo. La herramienta se conserva en el "*otro exterior* y justamente *mediante* esta exterioridad", por lo cual como "*medio* [es] algo superior a los fines *limitados*",[56] que sirven a la "finalidad *externa*":

El arado es más noble que lo que son inmediatamente los placeres que éste procura y que constituyen los fines. La ***herramienta*** se conserva, mientras los placeres inmediatos pasan y se olvidan. Con sus herramientas el hombre posee poder sobre la naturaleza exterior, aunque esté más bien sometido a ella en lo que respecta a sus fines.[57]

Pese a que Marx destaca el rol histórico de la herramienta, se expresa respecto de ella en una forma mucho menos enfática. No se le ocurre derivar de la caducidad de los placeres ninguna clase de argumento contra ellos. Se cuida bien de fetichizar, como Hegel, la herramienta en comparación con los valores de uso inmediatos que con su ayuda se producen. La formulación de Hegel presupone una situación en la cual los hombres se trasforman cada vez más en apéndices de las fuerzas productivas que ellos desencadenaron. Sin embargo, es por lo menos cierto en este planteo que la mayoría de las herramientas se mantienen idénticas en su uso y permanecen extrañas a su producto. Escribe Marx al respecto:

Los medios propios del trabajo, los portadores sustanciales del capital fijo, sólo se consumen productivamente y no pueden incorporarse al consumo individual, porque no entran en el producto o en el valor de uso que ayudan a formar, sino que más bien conservan frente a él su estructura autónoma hasta su pleno desgaste.[58]

Puesto que la herramienta misma es ya un producto, es ya *en sí* la "*unidad* de lo subjetivo y lo objetivo" [59] que debe surgir de ese producto y en la cual tiene que trasformarse la naturaleza entera; constituye un instrumento que puede consumirse en el trabajo hasta el punto de entrar materialmente en el producto. Marx piensa aquí, sobre todo, en la fabricación química, en la cual se agregan sustancias auxiliares a la materia prima "para producir un cambio sustancial, como se aplica cloro a la tela cruda, carbón al hierro, color a la lana".[60] Como las herramientas en general, también tales sustancias median los fines humanos con el material de trabajo, pero sin que una "de las materias primas empleadas *se presente* nuevamente como sustancia del producto".[61] El medio y el objeto del trabajo se convierten en este caso uno en otro. Los materiales auxiliares en sentido estricto son para Marx aquellos que no se emplean inmediatamente sobre el material y que, sin tener nada que ver con el producto, son *consumidos* por el *medio de trabajo*, como el carbón por la máquina a vapor, el aceite por la rueda, el heno por el caballo de tiro [. . .]" [62]

Con razón observa Lenin [63] que cuando Hegel destaca el rol de la herramienta no sólo para el proceso laboral sino también para el del conocimiento, se trasforma en un predecesor del materialismo histórico. Tal como Hegel supera totalmente la rigidez metafísica característica de todas las concepciones predialécticas del problema de la libertad y la necesidad, fluidifica también la oposición cosificada entre teleología y causalidad natural. Si para Marx la astucia del hombre consiste en "hacer actuar *según sus propios fines* a las propiedades mecánicas, físicas y químicas" de las cosas que le sirven de medios de trabajo "como medios de poderío sobre las otras cosas",[64] el fundamento de esta idea se encuentra en la exposición que hace Hegel en la *Ciencia de la lógica* sobre la relación existente entre las categorías mecanismo-quimismo-teleología. Estas categorías son de gran importancia para la comprensión de la dialéctica materialista.

Mecanismo y quimismo son categorías de la objetividad, que Hegel reúne por ello en la necesidad natural,[65] pues ambos caracterizan, frente al fin como "concepto existente para sí",[66] el hundirse del concepto en la exterioridad.

Mientras la tesis del mecanismo consiste en que los cuerpos naturales, pese a toda las diferencias, tienen en común el estar unos frente a otros en forma indiferente y abstracta-exterior, el quimismo, que Hegel concibe en forma un poco más amplia que el ámbito de objetos de la química, destaca que esos cuerpos sólo

existen precisamente en su pura relacionalidad recíproca, en el cambio de las formas, aunque al mismo tiempo queda preservada por cierto su independencia inmediata. Hegel describe el proceso químico de la siguiente manera:

> El proceso consiste en el ir y venir de una forma a otra, que al mismo tiempo mantiene sin embargo su exterioridad. En el producto neutral se anulan las propiedades determinadas que los extremos tenían uno frente a otro.[67]

Frente a la circunstancia de que en el proceso químico, en el cual se median los opuestos y sin embargo se conservan como tales dentro de la mediación, ya es *en sí* lo que en el proceso laboral humano es *para sí*, no es asombroso que Marx hable igualmente en el *Rohentwurf* de "producto neutral",[68] cuando quiere poner de relieve que en el valor de uso están por cierto vinculados la sustancia natural y el trabajo humano, aunque se mantienen sin embargo exteriores uno respecto del otro. Lo neutral es un inseparable.[69]

Sólo con la vida orgánica,[70] con la aparición del hombre como sujeto autoconsciente y activo, puede reunirse la naturaleza consigo misma, pues en el trabajo ésta se deshace de sí misma, y el hombre se contrapone a sí mismo, según dice Marx,[71] como "sustancia natural" y como "potencia natural" que se pone fines. El ser para sí del hombre consiste en su capacidad de hacer trabajar para él a la naturaleza en su mecanismo y su quimismo, a través de los cuales se realizan los fines humanos. En la teleología del trabajo ve Hegel la unidad superior y la "verdad" del mecanicismo y del quimismo.[72] En ella vuelven a presentarse, aunque en un estadio superior, los momentos del proceso químico. El trabajador y el objeto del trabajo son exteriores uno respecto de otro y sin embargo están relacionados entre sí por la herramienta:

> La relación teleológica es la conclusión, en la cual el fin subjetivo se reúne con la objetividad exterior a él a través de un medio, que es la unidad de ambos como *actividad telética* y como objetividad puesta *inmediatamente* bajo el fin, es decir, como *medio*.[73]

La actividad teleológico-finita del hombre no rompe la conexión de la naturaleza. Para explicarla no se requiere ningún principio trascendente a ésta. Los fines que al comienzo son extraños a la naturaleza no sólo se sirven de ella sino que tienen a su vez causas naturales. Con la mediación de la sociedad las cosas naturales se

trasforman por cierto, como dice Merleau-Ponty, en "transnaturales", pero no en "sobrenaturales".[74]

Hegel tiene, como sólo la ha tenido Marx, conciencia de la malvada infinidad que reside en la forzosidad natural de la reproducción de la vida. Así, al hablar del resultado del trabajo humano, dice:

> Se ha [. . .] producido sólo una forma puesta *exteriormente* al material preexistente, forma que debido al contenido telético limitado constituye igualmente una determinación accidental. Por lo tanto, el fin alcanzado es sólo un objeto, que a su vez sólo es también medio o material para otros fines, y así sucesivamente hasta el *infinito*.[75]

El producto del trabajo, el fin realizado, sigue siendo "una cosa . . . fragmentada en sí".[76] La reconciliación entre hombre y naturaleza que ese producto contiene no es definitiva. La mayor parte de los objetos naturales están sometidos a toda una serie de elaboraciones. En la fase inmediatamente superior de un proceso laboral el material formado vuelve a mostrarse de nuevo como algo no cualificado, hecho que también Marx destaca reiteradamente en su análisis del trabajo:

> Por lo tanto, los productos pierden su carácter de tales al entrar en nuevos procesos laborales como *medios de producción*. Sólo funcionan ya como factores objetivos del trabajo viviente.[77]

Lo que vale para una sustancia natural tratada aisladamente en relación con los estadios de su trasformación, caracteriza en general la relación existente entre hombre y naturaleza en la historia de la sociedad.

En la estructura de la situación laboral que aquí analizamos, con su entrelazamiento de recíproca indiferencia y relacionalidad de los momentos, con la limitación del hombre al mundo objetivo y a sus leyes, y con la nulidad de este mundo frente a la praxis trasformadora del hombre, se refleja la unidad contradictoria de los momentos del conocimiento en Marx, a la que nos referiremos a continuación, para mostrar de qué manera se compenetran en él, por mediación de la praxis histórica, el realismo gnoseológico y el subjetivismo.

## B. CONCEPTO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN MARX

Quien examina el concepto de naturaleza de un pensador moderno en sentido estricto, no puede eludir el referirse a la *posición gnoseológica* de éste. Corresponde al tránsito económico de la sociedad medieval a la burguesa, el hecho de que la naturaleza se presente cada vez más, desde el punto de vista gnoseológico, como algo "hecho" y cada vez menos como algo simplemente "dado". Cuanto más amplia es la intervención organizada en los procesos naturales, tanto más insuficiente resulta también un concepto del conocimiento que se agote en la copia pasiva de estructuras objetivas.

Cuando Kant se refiere a la naturaleza como existencia de las cosas bajo leyes, tal punto de vista presupone la reflexión trascendental filosófica sobre las formas propias del sujeto, que condicionan la posibilidad de que exista algo semejante a un mundo ordenado de la experiencia. En la especulación poskantiana, que trasforma la filosofía trascendental en dialéctica idealista, el motivo principal lo constituye la idea de la mediación subjetivo-conceptual de todo inmediato. Tampoco se pierde en Marx la problemática idealista, aunque aparece como mediador no un espíritu infinito sino el proceso histórico vital de hombres finitos.

En lo ya expuesto hasta ahora, el presente trabajo, que está destinado a examinar los momentos principales del proceso histórico entre naturaleza y sociedad, debió aludir reiteradamente a problemas que entran en el concepto de teoría del conocimiento, puesto que para Marx el sujeto y el objeto del conocimiento no son separables.

Debemos tratar ahora, yendo más allá de lo que ya hemos dicho, de reflexionar *explícitamente* sobre la posición gnoseológica de Marx. Esto resulta tanto más necesario por el hecho de que en la literatura sobre el tema existen aún notables malentendidos, sea porque se identifica simplemente a Marx con la "teoría del conocimiento como reflejo" que está hoy difundida en los países del este en los tratados de divulgación, o porque la crítica marxista a la actitud filosófica en cuanto tal —que va indudablemente junta con la crítica al idealismo— se entiende en el sentido de que debe negarse a Marx todo interés o comprensión de los problemas gnoseológicos, o porque, finalmente, se han pasado por alto afirmaciones filosóficamente esenciales de Marx, sólo porque no están presentadas en el lenguaje de la filosofía académica tradicional.

Debemos aclarar, en primer lugar, en qué sentido puede hablarse de una teoría del conocimiento en Marx. Hay que hacerlo, ante todo, porque la teoría crítica ha sido minuciosamente escudriñada

una y otra vez en busca de algún "fundamento" gnoseológico,[78] que Marx no sólo no quiere dar, sino que ni siquiera necesita dar, vista la situación avanzada de la conciencia filosófica tal como se le presentaba en el sistema de Hegel. Con razón hace notar Konrad Bekker en su disertación, que el planteo criticista, "abstracto" en opinión de Hegel, de la búsqueda de las condiciones que posibilitan el conocimiento, ha perdido sentido para Marx a raíz de la crítica de Hegel a Kant.[79]

Para Marx, como para Hegel, la forma más elevada de la teoría del conocimiento es la filosofía de la historia. El proceso de conocimiento no se puede describir como una relación de sujeto y objeto fijada de una vez para siempre. La doctrina de la unidad de teoría y praxis, peculiar de la filosofía clásica alemana y, en forma distinta, de la dialéctica materialista, significa que las diversas formas históricas de la lucha del hombre con la naturaleza corresponden también a diversos reflejos teóricos, que al mismo tiempo son un momento constitutivo y expresión de esa lucha.

Así como los momentos abstractos de todo proceso laboral, o sea "la *actividad telética* o el *trabajo* mismo, su *objeto* y su *medio*",[80] constituyen una unidad en la diversidad que en cada caso vuelve a formarse históricamente, también la sensibilidad y el entendimiento, la intuición y el concepto se suceden en cambiantes constelaciones. Los momentos del conocimiento cambian en la medida en que los hombres entran en una nueva relación productiva entre sí y con la naturaleza física. Tal como en el proceso de producción "*se anula* la separación del trabajo respecto de sus momentos objetivos de existencia —instrumento y material—",[81] también resulta imposible separar teóricamente el método y la cosa.

La conciencia cognoscente es una forma de la conciencia social, y no algo que se pueda determinar independientemente de la psicología y de la historia humana.[82] Las funciones teóricas, tanto sensibles como racionales, constituyen un aspecto de la esencia humana que se despliega en el trabajo histórico. En los *Manuscritos* parisinos Marx observa al respecto:

> Se ve cómo la historia de la *industria* y la existencia de la industria que se ha vuelto objetiva, constituyen el *libro abierto* de las *fuerzas esenciales del hombre*, la *psicología* humana sensiblemente presente... Una *psicología* a la cual se le cierra ese libro, que es justamente la parte perceptiblemente más actual y accesible de la historia, no puede llegar a ser en verdad una ciencia plenamente sustancial y *real*.[83]

Esto se corresponde totalmente con lo que Marx, apartándose de Feuerbach, dice acerca de la sensibilidad:

La educación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días.[84]

Ya en el parágrafo precedente, al elucidar el rol de la herramienta, hemos destacado que también la facultad del conocimiento racional, que Marx llama "elaboración de la intuición y la representación en conceptos",[85] representa algo no ya dado rígidamente en la conciencia, sino surgido en la historia y en curso de trasformación. Engels subraya en la *Dialéctica de la naturaleza* la gran significación que tiene el dominio práctico de la naturaleza para el desarrollo de la capacidad intelectual:

La ciencia natural y la filosofía han pasado hasta ahora totalmente por alto el influjo de la actividad del hombre sobre su existencia, pues sólo conocen la naturaleza por un lado y el pensamiento por otro. Pero justamente la *trasformación de la naturaleza por el hombre*, no la naturaleza como tal por sí sola, es el fundamento esencial y más próximo del pensamiento humano, y la inteligencia del hombre se desarrolló en la medida en que éste aprendió a trasformar a la naturaleza y en su relación con ella.[86]

En un trabajo de carácter crítico, redactado entre 1879 y 1880 y titulado *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"* [Glosas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolfo Wagner], Marx da una especie de genealogía del pensamiento conceptual, que pese a su gran interés gnoseológico aún no ha sido aprovechada. Debemos reproducir aquí ese notable pasaje, pese a su extensión:

Para el profesor doctrinario la relación y las vinculaciones del hombre con la naturaleza son de entrada no *prácticas*, es decir no basadas en la acción sino *teóricas* [. . .] El hombre está en relación con los objetos del mundo externo en tanto éstos constituyen medios para la satisfacción de sus necesidades. Pero en general los hombres no comienzan poniéndose "en esta relación teórica con los objetos del mundo externo". Como todos los animales, empiezan por comer, beber, etc., es decir, no están en ninguna relación sino que proceden en forma activa, se apropian por medio de la acción de ciertos objetos del mundo exterior y de esta manera satisfacen sus necesidades (es decir, comienzan por la

producción). A raíz de la repetición de este proceso se imprime en su cerebro la idea de que los objetos son capaces de "satisfacer" las "necesidades" del hombre. Hombres y animales aprenden a diferenciar, incluso "teóricamente", los objetos externos que sirven a la satisfacción de sus necesidades, de todos los demás objetos. A un determinado nivel del desarrollo, después que se multiplicaron y desarrollaron aun más las necesidades de los hombres y los tipos de acción que servían para satisfacerlas, los hombres dieron nombre a clases enteras de objetos, que ellos ya distinguían, sobre la base de su experiencia, de los demás objetos del mundo exterior. Este es un hecho necesario, pues los hombres en el proceso de producción, es decir de apropiación de los objetos, están en constante relación laboral entre sí y con objetos particulares, y también entran pronto en lucha con otros hombres para lograr esos objetos. Por consiguiente, la aplicación de nombres sólo expresa mediante la representación lo que la acción reiterada ha trasformado en experiencia, es decir, que para los hombres que ya viven en determinadas vinculaciones sociales —esta suposición se sigue necesariamente de la existencia del lenguaje— determinados objetos externos sirven para la satisfacción de sus necesidades.[87]

En primer lugar, Marx, en oposición a Adolph Wagner, pone en evidencia en este pasaje -—como corresponde a su desarrollo filosófico desde las *Tesis sobre Feuerbach*— que la relación del hombre con la naturaleza no puede fijarse como tal en forma abstracta, y que no es ante todo de carácter teórico-contemplativo sino práctico-trasformador. Las ideas que aquí se articulan no están expresadas de un modo tan drástico en ningún otro punto en toda la obra de Marx. Por ellas se ve también que Marx no es de ninguna manera, como mostraremos más abajo, un pensador totalmente desinteresado de la psicología.

La producción deriva de necesidades sensibles. Con ella se desarrollan todas las funciones humanas que van más allá de la inmediatez de lo presente. La naturaleza aparece al comienzo como una masa indiferenciada y caótica de sustancias exteriores. A partir del reiterado trato con la naturaleza, común al hombre y al animal, surge una primera y tosca división de los objetos naturales según el grado de placer o displacer que procuran. La realización teórica elemental de este estadio consiste en consolidar diferencias, en destacar de todos los demás a los objetos vinculados con asociaciones placenteras. Al grupo humano económicamente más avanzado y por lo tanto mejor organizado y a las oposiciones que en él surgen, corresponde como realización teórica más elevada la clasificación

nominalista [88] de los objetos naturales, referida ahora al dominio real. Lo particular se subsume en lo abstracto-general. Como para Nietzsche, también para Marx la "voluntad de poderío" sobre las cosas y sobre sus semejantes está originariamente por detrás de la actividad espiritual del hombre. El espíritu es originariamente algo vacío. Los conceptos que él elabora son producto de la experiencia práctica acumulada.[89] Su valor se agota en lo instrumental. Pese a todo el materialismo de este punto de vista, hay sin embargo que tener bien clara la idea de que Marx no ve en los conceptos expresiones ingenuas y realistas de los objetos mismos sino reflejos de relaciones históricamente mediadas de los hombres con ellos.

Puesto que los momentos de la teoría del conocimiento, por su contextura y relación mutua, se muestran como un producto de la historia, determinado en cada caso de distinto modo, ya no es posible un análisis formal de la conciencia en sentido kantiano, del conocimiento sobre el conocimiento, *separado* de los problemas *fácticos de contenido*. Sólo se puede explicitar para qué sirve la herramienta del conocimiento cuando se la emplea en forma concreta e histórica.

Hegel y sus alumnos materialistas coinciden en la crítica al concepto tradicional de la teoría del conocimiento. Hay que recordar la introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que contiene el programa de una disolución histórica del problema del conocimiento. La historia del saber fenoménico despliega la riqueza de contenido de las relaciones posibles entre sujeto y objeto.

Marx lleva más allá esta idea de Hegel en la medida en que determina, con mayor precisión, como *concreto-histórico* el concepto de trabajo que ya es central en la *Fenomenología*,[90] y reúne la relación sujeto-objeto del conocimiento con la relación sujeto-objeto en la situación laboral de una manera aun más inmediata que Hegel.

Investigadores franceses han profundizado particularmente, en recientes trabajos, el aspecto gnoseológico del pensamiento de Marx. Así, Piere Naville, en su obra *Psychologie, marxisme, matérialisme*, destaca con gran énfasis el planteo histórico concreto del problema del conocimiento en el materialismo dialéctico:

> El problema del conocimiento —si existe realmente por sí mismo— no puede separarse de todo un conjunto de condiciones históricas más o menos bien definidas. No existe un "problema" del conocimiento sin el ejercicio de funciones concretas, prácticas, del conocimiento; y este ejercicio no se produce al azar o "en sí", sino en situaciones que le dan su forma.[91]

Lenin, que ya antes de Lukács se ocupó del problema de los contenidos filosóficos de *El capital* de Marx, subraya igualmente el carácter gnoseológico de la dialéctica —no suficientemente observado hasta entonces—, tanto en su versión hegeliana como en la marxista:

> En *El capital* la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento —no se emplean tres palabras, sino siempre una y la misma— se aplican a una sola disciplina (la economía política, A. S.), que se apropia de todo lo valioso de Hegel y lo desarrolla aún más.
>
> La dialéctica es *justamente* la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo: precisamente este "aspecto" de la cosa (no es un "aspecto" sino la *esencia* de la cosa) es lo que Plejánov pasa por alto, para no referirnos a otros marxistas.[92]

En el parágrafo siguiente, que se refiere al contenido del problema del conocimiento en Marx, mostraremos de qué manera la praxis histórica de los hombres en su totalidad constituye la unidad lógica no sólo de la capacidad subjetiva humana de conocimiento sino también de aquello que en cada caso se llama mundo de la experiencia.

### C. CONSTITUCIÓN DEL MUNDO Y PRAXIS HISTÓRICA

Nada distingue tanto al marxismo auténtico del vulgar como su relación con los problemas que resultan del movimiento intelectual que va de Kant a Hegel. Pese a todas sus objeciones críticas contra la filosofía en general, Marx tiene una gran deuda con el idealismo alemán en lo que respecta al conjunto de su doctrina.

Marx critica en las *Tesis sobre Feuerbach* a todo el materiasmo tradicional por haber concebido la realidad unilateralmente como objeto dado en la intuición "y no como *actividad sensorial humana*, como *praxis*, no subjetivamente".[93] Después que la filosofía idealista, sobre todo en su forma kantiana, demostró que el mundo de la experiencia intuitivamente dado no es algo último sino siempre resultado de operaciones subjetivas formadoras y productoras de unidad, Marx se daba cuenta de que la crítica materialista, si no quiere recaer en un objetivismo primitivo, no puede consistir tanto en negar la unidad idealista como tal *in abstracto* sino más bien en una nueva concepción, ya no idealista, del problema de la posibili-

dad de un mundo objetivo de la experiencia y una conciencia unitaria de éste.

El trabajo social organizado, el "sujeto real",[94] el "intelecto general" (*general intellect*) que toma forma en el proceso vital,[95] la acción del "trabajador total" que trasciende las actividades individuales,[96] es lo que el materialismo considera la verdad del concepto idealista de subjetividad.

Una concepción demasiado abstracta del momento de la actividad subjetiva y el hecho de que esa concepción se amplía cada vez más, de Kant a Hegel, hasta llegar a constituir una construcción especulativa del mundo, van, para Marx, necesariamente acompañados por la pérdida del otro momento, que ya era también verdadero en el materialismo tradicional: que el ser y la estructura de las cosas no se pueden reducir a pensamiento. El problema de la constitución del mundo vuelve a presentarse en una forma materializada en la teoría marxista, en tanto ésta trata de salvar, por medio del concepto de praxis, tanto el momento idealista de la producción como el de la independencia del ser exterior respecto de la conciencia. Por ende, Marx critica al viejo materialismo con argumentos idealistas y al idealismo con argumentos materialistas. Jean-Paul Sartre hace resaltar enfáticamente, en *Matérialisme et révolution* [Materialismo y revolución], la peculiaridad de esta posición bifronte, por cierto con referencia a la revolución:

> Idealismo y materialismo disipan parejamente lo real: uno, porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. Para que la realidad se devele es preciso que un hombre luche contra ella; en una palabra, el realismo revolucionario exige igualmente la existncia del mundo y de la subjetividad; mejor aun, exige una correlación tal entre una y otra, que no se pueda concebir una subjetividad fuera del mundo ni un mundo que no sea aclarado por el esfuerzo de una subjetividad.[97]

Ya antes de su discusión crítica con Feuerbach, Marx condena enérgicamente el rígido dualismo de las posiciones gnoseológicas que, desde Descartes, domina el pensamiento moderno y cuya superación buscó la filosofía alemana sobre una base especulativa. Dice Marx en los *Manuscritos* parisinos:

> Se ve cómo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la acción y la pasión, sólo pierden su oposición, y con ello su existencia como tales oposiciones, en la situación social; se ve cómo la solución misma de las *oposiciones teóricas* sólo es posible

de un modo práctico, sólo a través de la energía práctica del hombre [. . .] [98]

Vemos [. . .] cómo el naturalismo o humanismo realizado se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, y es al mismo tiempo la verdad que unifica a ambos.[99]

Lo que Marx llama aún aquí "naturalismo" o "humanismo" está ya, pese a la terminología feuerbachiana, mucho más allá de Feuerbach y ya contiene el núcleo gnoseológico de la dialéctica materialista. Esta dialéctica es "naturalista", pero no en el sentido de la filosofía de Feuerbach, porque la mediación recíproca entre naturaleza y sociedad ocurre dentro de la realidad total de la naturaleza. El sujeto social, por cuyo filtro pasa toda objetividad, es y sigue siendo una parte espacio-temporal integrante de esta objetividad.

La praxis social unifica los momentos del conocimiento y media el tránsito de unos a otros. La conducta teórica de los hombres se cumple en las formas esbozadas en cada caso por la estructura de su situación laboral. En el trabajo los hombres se comportan al mismo tiempo como materialistas sensualistas y como idealistas subjetivos. Como materialistas sensualistas, porque tienen que habérselas con un material independiente y esquivo, y están limitados por las propiedades físicas y químicas de este material.[100] Cada paso de su actividad corporal les enseña que tratan con cosas naturales reales y no meramente con "complejos de sensaciones", como se dice en lenguaje positivista-materialista.[101] Los hombres se comportan como idealistas subjetivos en tanto al subsumir lo natural a sus fines siguen ininterrumpidamente la exigencia marxista de pasar de la interpretación de la realidad presente a su trasformación. "La conciencia [. . .] no sólo refleja el mundo objetivo, sino que también lo crea." [102] Al introducirse en la industria, la naturaleza se vuelve algo vano. Su "ser en sí" como una "realidad opuesta" a la conciencia activa, "se rebaja a apariencia vacía",[103] dice Hegel en la *Fenomenología*.

En el entrelazamiento *práctico* de objetivismo y subjetivismo expuesto más arriba, que caracteriza a la dialéctica del trabajo en Hegel y Marx, se reflejan las posiciones fundamentales de la teoría moderna del conocimiento. Inversamente —y tal idea materialista, en esta forma, es *sólo* peculiar de Marx—, estas posiciones fundamentales reflejan estadios prácticos de la producción y el tránsito histórico de éstos de uno a otro.

En tanto los hombres están reducidos a tratar con una materia que existe independientemente de ellos, de hecho no hay nada en

su intelecto, como afirma el sensualismo, que no haya estado antes en los sentidos. El otro aspecto, es decir que la apropiación pasiva de la naturaleza implica a la vez su trasformación, testimonia que la inversión hegeliana del principio sensualista en la frase "nada hay en los sentidos que no haya estado antes en el intelecto", puede reivindicar para sí exactamente el mismo grado de veracidad. Los hombres no se dejan prescribir pasivamente sus fines por la naturaleza, sino que la subsumen de entrada a esos fines. "Al final del proceso laboral surge un resultado que al comienzo del mismo ya estaba presente en la *representación del trabajador*, y por lo tanto existía *idealmente*." [104]

Los materialistas premarxistas, para quienes la naturaleza como tal, aislada de su trasformación práctica por la sociedad, tiene que ser la fuente de las diversas formas del reflejo en la conciencia, desconocen el hecho de que ya las imágenes perceptivas más simples presuponen la abstracción y contienen elementos conceptuales.[105] Así como toda abstracción se basa en la percepción, también toda percepción, como tal, de cosas *elaboradas* realmente o en forma anticipativa en el pensamiento, se basa en operaciones conceptuales. En los contenidos de la percepción no se puede separar lo que se remonta a la mera naturaleza y lo que se debe a la intervención humana. En coincidencia con la tesis marxista de que la psicología sólo puede llegar a ser plena ciencia si no se la separa de la historia de la industria, el psicólogo S. L. Rubinstein muestra que todo el mundo perceptual y los modos de la percepción dependen de las formas de la actividad humana sobre los objetos naturales:

> Cuando consideramos especialmente las percepciones humanas y su desarrollo histórico, se muestra [. . .] que la dependencia de la forma de la recepción respecto de la forma de la actividad es una dependencia de la percepción específicamente humana y de su evolución respecto de la evolución de la praxis social: la praxis social trasforma la naturaleza y produce el ser objetivo de la naturaleza humanizada. De esa manera la praxis social suscita en parte nuevas formas de la percepción específicamente humana, y en parte las desarrolla. Las formas específicamente humanas de la percepción son no sólo presupuesto de la actividad específicamente humana sino también su producto.[106]

Así como los hombres en su praxis no se detienen en la inmediatez del ser natural que se les presenta sino que pasan a su apropiación industrial más mediada, tampoco se quedan en el saber

sensible-concreto, como lo ofrecen las percepciones, sino que pasan al saber conceptual, que abre estratos más profundos de la realidad y resulta entonces "más concreto" que el saber sensible, que por su forma es colorido y viviente pero por su contenido es pobre en determinaciones y por lo tanto abstracto. También para el materialismo tiene validez el punto de vista de Hegel acerca de la concretez del concepto, a través de la cual se revela la plenitud de las relaciones y normatividades vigentes en el objeto. Por cierto que con una corrección esencial: el concepto permanece ligado a la conciencia cognoscente y finita, por lo cual tampoco puede presentarse como "demiurgo de lo real".[107] Las consideraciones metodológicas surgidas en relación con la *Crítica de la economía política* sostienen expresamente contra Hegel que el "movimiento de las categorías" [108] debe distinguirse estrictamente de la realidad que éstas reproducen. El análisis económico comienza por lo "concreto", en sentido corriente, por una profusión de lo que los positivistas califican de "hechos". Cuando se observa con mayor atención, resulta evidente que estos hechos en su aislamiento son puras abstracciones. Sólo cuando el pensamiento realmente comprensivo elabora las múltiples determinaciones abstractas y unilaterales del proceso dado, surge un concreto:

> Lo concreto es concreto porque constituye la síntesis de muchas determinaciones, y por lo tanto es la unidad de lo múltiple. En el pensamiento lo concreto aparece, por lo tanto, como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el punto real de partida y por ello también el punto de partida de la intuición y de la representación.[109]

En esta medida, la primera inmediatez, aquel "concreto" en sentido positivista, del cual hay que partir, se identifica con lo concreto de un orden superior, que es el que se manifiesta tal luego de su penetración teórica. Sin embargo, para Marx, de esto no se sigue que "el mundo comprendido como tal sea por sí solo lo real".[110] El proceso del concepto concreto no produce su objeto:

> Hegel incurre [. . .] en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra y profundiza en sí y se mueve a partir de sí mismo, mientras el método de ascender de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo en que el pensamiento se apropia de lo concreto, lo reproduce como algo espiritualmente concreto. Pero de ninguna manera el proceso de formación de lo concreto mismo.[111]

Naturalmente Marx habría sido el último en negarse a conceder que el proceso cognoscitivo no representa sólo una reproducción de las relaciones materiales sino también puede determinar en alto grado el carácter de éstas. Esto vale no sólo para la teoría de la sociedad sino también, especialmente, para las ciencias naturales, que se desarrollan hasta constituir una "fuerza productiva inmediata".[112]

No es casual que en el Renacimiento los comienzos del conocimiento de las leyes naturales reales coincidieran con los orígenes del mundo burgués. El proceso de producción se trasforma, en medida cada vez mayor, en empleo planificado de los conocimientos científico-naturales; pasa a ser finalmente en sí mismo "ciencia experimental",[113] como dice Marx en el *Rohentwurf*. Con el desarrollo de este carácter "científico-experimental" de la producción retroceden cada vez más en su significado las realizaciones individuales:

> La habilidad de detalle del trabajador mecánico individual, vaciado, desaparece como cosa minúsculamente secundaria, ante la ciencia, las enormes fuerzas naturales y el trabajo social masivo, que se encarna en el sistema de las máquinas.[114]

La historia obliga a la reconciliación del "saber social general" [115] con la producción material. Hace cada vez más imperioso que el proceso vital de los hombres se someta al efectivo "control del *general intellect*".[116]

Marx coincide con el Iluminismo burgués en que el pensamiento no orientado a la realización de tareas prácticas se trasforma en una rareza. "En la praxis debe el hombre probar la verdad, es decir, la realidad y poder, el carácter terrenal de su pensamiento." [117] Marx considera praxis no sólo el proceso vital de la sociedad en su conjunto y la acción revolucionaria que debe surgir de sus antagonismos sino también la industria en sentido estricto y el experimento científico-natural.

Industria y experimento constituyen, como instancias de control, un momento esencial del proceso cognoscitivo. "La relación de las hipótesis con los hechos no se cumple definitivamente en la cabeza del científico sino en la industria." [118] La verdad o falsedad de un determinado teorema no se decide dentro del pensamiento conceptual sino sólo en la medida en que se lo pruebe experimentalmente. Por ello Lenin sostiene, en coincidencia con Marx:

El punto de vista de la vida y de la praxis debe ser el primero y fundamental de la teoría del conocimiento [. . .] Por cierto no hay que olvidar que el criterio de la praxis, por su esencia, nunca puede confirmar o refutar *totalmente* una representación humana. También este criterio es bastante "indeterminado" como para impedir que el conocimiento humano se trasforme en un "absoluto", pero al mismo tiempo bastante determinado como para llevar una lucha implacable contra el idealismo y el agnosticismo.[119]

En su estudio sobre Hegel, Lenin entra en mayores detalles acerca del aspecto gnoseológico del concepto marxista de praxis, cuyo germen, según él, se encuentra ya en Hegel:

El conocimiento teórico debe mostrar el objeto en su necesidad, en sus relaciones en todos sus aspectos, en su contradictorio movimiento, en sí y para sí. Pero el concepto humano comprende, capta esta verdad objetiva del conocimiento y sólo se hace dueño de él "definitivamente" cuando el concepto se trasforma en "ser para sí" en el sentido de la praxis.[120]

Entretanto, en todos los manuales sobre materialismo dialéctico se ha introducido el concepto de que según Marx la praxis histórica es el fundamento del conocimiento y el criterio de verdad. Esta afirmación sólo tiene su sentido genuino si no se la entiende erróneamente en forma pragmatista,[121] y además, si no se olvida que el rol gnoseológico de la praxis no se agota de ninguna manera en ser una especie de apéndice exterior de la teoría, que se limita a confirmar retrospectivamente la coincidencia o no coincidencia del contenido del pensamiento con el objeto, sino que la praxis en general sólo puede ser criterio de verdad porque *constituye* los objetos de la experiencia humana normal, y es esencialmente parte de su estructura interna.

El mundo sensible es también un producto de la industria. Desde el objeto más simple de uso cotidiano hasta la máquina más complicada, el mundo sensible es, como dice Marx en el *Rohentwurf*, "material natural trasformado en órganos de la voluntad humana ejercida sobre la naturaleza o sobre su actividad en la naturaleza."[122] De la relación laboral entre sujeto y objeto resulta un mundo objetivo, firme y que se independiza frente a los hombres particulares. "Lo que se manifestaba del lado del trabajador en forma de no-reposo, se manifiesta ahora como propiedad en reposo, en la forma del ser, del lado del producto."[123] Los "objetos realmente

distintos de los objetos del pensamiento",[124] de los que habla todo materialismo fisicalista junto con Feuerbach, sólo se vuelven tales en sentido estricto porque los hombres que los penetran en forma productiva les quitan justamente su independencia "natural".

La objetividad, en la medida en que entra en el dominio de la intervención humana, que se va ampliando históricamente, constituye un compuesto. En tanto no entra en ese dominio, está preformada por lo menos mentalmente. "Incluso cuando se trata de la experiencia de objetos naturales como tales, su naturalidad está determinada por el contraste con el mundo social, y en ese sentido depende de éste." [125] El modelo de objetividad es para Marx el producto particular del trabajo, el valor de uso. Como éste, la objetividad se constituye a partir de dos elementos: un "sustrato material", que "está presente naturalmente sin intervención del hombre",[126] y el trabajo que le da forma. De un modo por cierto distinto del que imaginan los austromarxistas neokantianizantes, que creen que la teoría marxista de la historia debe completarse gnoseológicamente con elementos extraños, existe entonces entre Marx y Kant una relación hasta ahora no suficientemente observada. Exactamente igual que en Kant, también en Marx la forma y la materia del mundo fenoménico sólo se pueden separar *in abstracto*, pero no en la realidad. Tal como en Kant —y éste es en última instancia el fundamento por el cual tiene sentido referirse al problema kantiano de la constitución [127] al elucidar la dialéctica marxista—, también en Marx forma y materia permanecen exteriores una respecto de otra, por mucho que difiera en general Marx de Kant en lo atinente a la determinación de sus relaciones recíprocas. Lo que en Kant se llama "afinidad trascendental" —que supone la formacionalidad subjetiva del material sensible y el carácter inicialmente caótico de éste— para Marx es, en *El capital*, la formacionalidad social de una naturaleza ya formada en sí misma:

> El hombre sólo puede proceder en su producción como la naturaleza misma, es decir, sólo *cambiar las formas de las sustancias*.[128]

Con esta idea Marx se vincula inmediatamente con Hegel que, también con referencia al trabajo humano, en su *Filosofía del derecho*, escribe:

> Pero nunca la materia existe sin una forma esencial, y sólo por ella es algo. Cuanto más me apropio de esa forma, tanto más llego a la *real* posesión de la cosa.[129]

En el pleito entre Kant y Hegel, Marx toma una posición intermedia, sólo delimitable con dificultad. Su crítica materialista a la identidad hegeliana de sujeto y objeto lo remonta a Kant, pero sin que aparezca en él nuevamente como una incognoscible "cosa en sí" el ser no idéntico al pensamiento. Mientras Kant quería en cierto modo demostrar de una vez para siempre, con el concepto de "apercepción trascendental", cómo se llega a un mundo experiencial unitario, Marx reafirma, manteniendo la tesis kantiana de la no identidad de sujeto y objeto, el punto de vista poskantiano —que no excluye a la historia— según el cual el sujeto y el objeto entran en cambiantes constelaciones, tal como la unidad de lo subjetivo y objetivo que se realiza en los diversos productos del trabajo implica al mismo tiempo que la "proporción entre trabajo y sustancia natural [sea] muy distinta".[130]

En general se puede decir que en el proceso histórico-económico de la subjetivación de lo objetivo y de la objetivación de lo subjetivo, en las condiciones preindustriales predomina el momento natural objetivo y, en cambio, en las condiciones de la sociedad industrial se impone en medida creciente el momento de la intervención subjetiva frente al material naturalmente dado.

El tránsito a la producción industrial significa sin embargo no sólo una nueva posición del sujeto respecto de su material sino también que éste, al entrar en el ámbito del interés económico, cambia en amplitud y calidad:

> Las condiciones naturales exteriores se dividen desde el punto de vista económico en dos grandes clases: la riqueza natural de *medios de vida*, es decir la fertilidad del suelo, las aguas ricas en peces, etc., y la riqueza natural en *medios de trabajo*, como las cascadas naturales, los ríos navegables, la madera, el metal, el carbón, etc. En los comienzos de la civilización fue decisivo el primero de estos dos modos de riqueza natural, y en un estadio más elevado de desarrollo lo fue el segundo.[131]

Bajo las condiciones de una economía agraria los hombres se comportan en forma pasiva y receptiva frente a la naturaleza que se les ofrece inmediatamente como riqueza de medios de vida:

> La tierra es aún reconocida, en este caso, como existencia natural independiente de los hombres, pero no todavía como capital, es decir como un momento del trabajo mismo. Más bien es el trabajo el que aparece como momento suyo.[132]

De la primera tesis sobre Feuerbach resulta claro que Marx también capta justamente el contenido gnoseológico de estos hechos económicos. Cuando Marx reprocha aquí a Feuerbach y a los materialistas tradicionales que tratan a la naturaleza como una datidad fija y al conocimiento como un espejo que reproduce imágenes, esto significa, desde el punto de vista económico, que el materialismo no ha tomado en cuenta el tránsito histórico de la producción agraria a la industrial y se ha orientado según relaciones sociales en las cuales la tierra aún "era reconocida como existencia natural independiente de los hombres". Feuerbach desconoce el hecho de que entretanto la naturaleza se ha vuelto un "puro objeto para el hombre".[133] Desde hace largo tiempo ésta ha dejado "de ser reconocida como una potencia para sí".[134]

Como con el comienzo de la edad moderna la naturaleza se reduce cada vez más a momento de las actividades sociales, las determinaciones de la objetividad van entrando gradualmente en el sujeto. Este desplazamiento del centro de gravedad, dentro de la relación laboral, hacia el lado subjetivo, se expresa conceptualmente en el principio entendido en forma abstracta y lógica desde Descartes hasta el idealismo alemán y orientado en forma radicalmente histórica en Vico y Marx, según el cual sólo sería cognoscible, en sentido estricto, lo "hecho" por los sujetos".[135]

Los pensamientos que se realizan en la producción práctica de un mundo objetivo y aquellos de los cuales se sirven nuevamente los hombres para comprender teóricamente ese mundo son, de hecho, en gran medida, los mismos. A partir de aquí se puede comprender también la referencia metodológica de Lenin, según la cual la dialéctica requiere que toda la praxis humana se incorpore a la "«definición» completa de un objeto no sólo como criterio de verdad sino también como determinante práctico de la vinculación entre un objeto y aquello que el hombre necesita".[136]

El problema de la cognoscibilidad del mundo tiene para Marx pleno sentido únicamente en la medida en que ese mundo es un "producto" humano. Sólo conocemos realmente qué es una cosa natural cuando conocemos la totalidad de las organizaciones industriales y científico-experimentales que permiten producirla.

Esta idea desempeña un importante papel en la reiterada crítica de Engels a la "cosa en sí" de Kant. Respecto de la afirmación de que la "cosa en sí" es incognoscible, dice Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*:

Esta no agrega [. . .] ni una palabra a nuestro conocimiento científico, pues cuando no podemos ocuparnos de las cosas, éstas no existen para nosotros.[137]

Para la teoría materialista, como para Hegel, entre lo en-sí y lo para-nosotros de las cosas, entre el dominio natural socialmente apropiado y el que aún no lo ha sido, existe un límite relativo e histórico, pero no de principio. Junto con los fenómenos de la naturaleza los hombres siempre captan también su esencia. En su escrito sobre Feuerbach, Engels se dirige contra el agnosticismo de Hume y Kant:

La refutación más contundente de ésta y de todas las otras extravagancias filosóficas es la praxis, es decir el experimento y la industria. Si podemos demostrar la rectitud de nuestra comprensión de un proceso natural, en tanto lo producimos a partir de sus condiciones y, por añadidura, lo hacemos servir a nuestros fines, se termina con la inaferrable "cosa en sí" de Kant. Las sustancias químicas que se forman en los cuerpos vegetales y animales siguieron siendo tales "cosas en sí", hasta que la química orgánica comenzó a prepararlas una después de otra; con ello la "cosa en sí" se trasformó en una cosa para nosotros, como por ejemplo la sustancia colorante de la granza, la alizarina, vegetal que nosotros ya no cultivamos en el campo para extraer el colorante de sus raíces, sino que la producimos de un modo mucho más barato y simple extrayéndola del alquitrán de carbón.[138]

### D. OBSERVACIONES SOBRE LAS CATEGORÍAS DE LA DIALÉCTICA MATERIALISTA

Al problema de la función gnoseológico de la praxis corresponde también la cuestión referente a la relación que existe entre las categorías históricas bajo las cuales se presenta en cada caso la naturaleza, y la estructura objetiva de ésta. Hay que distinguir en principio en Marx las categorías económicas en sentido estricto, como "capital", "mercancía", "valor", de las lógico-gnoseológicas, como "cualidad-cantidad-medida", "esencia-apariencia-fenómeno", de las que se sirve el análisis económico y que provienen de la *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica] de Hegel. Acerca de las categorías de la economía burguesa Marx dice:

Son formas de pensamiento socialmente válidas y por lo tanto objetivas, para las relaciones de producción *de este* modo social de producción

*históricamente determinado*, es decir, para las relaciones de producción de la producción de mercancías.[139]

Mientras las categorías económicas pierden su validez con la declinación de las relaciones históricas por ellas expresadas,[140] las categorías lógicas en cambio, aunque obedecen también a presupuestos empírico-humanos, tienen una validez más general y amplia. Son aquel "elemento ideal" del cual se dice en una formulación no muy feliz en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, que no es "otra cosa que lo material trasladado y traducido en el cerebro humano".[141] Para Marx las categorías son etapas mentales que se desarrollan a partir de la praxis viviente y puntos nodales de la apropiación teórica de la naturaleza.[142]

Respecto del análisis de las actitudes del pensamiento y sus contenidos, de las tendencias artísticas, de las concepciones morales, etc., tenemos ya que decir que el materialismo histórico se diferencia del sociologismo en la medida en que insiste sobre el hecho de que la génesis social y la pretensión de verdad de una construcción espiritual no pueden separarse una de otra; esta idea cobra una significación quizá más importante cuando se trata de la comprensión social de las condiciones categoriales más abstractas del pensamiento en general.

Debemos coincidir con Arnold Hauser cuando dice que el sentido de la filosofía materialista de la historia consiste en que las formas de la apropiación espiritual del mundo se mueven desde el principio siguiendo los carriles trazados por las estructuras económicas y no se limitan, por ejemplo, a adecuarse sólo con posterioridad a las condiciones en que surgen.[143] Pero esto no significa ni con mucho que, por ejemplo, todas las afirmaciones sobre la naturaleza revelen siempre y solamente algo sobre el orden social que en cada caso exista, a partir del cual se las piensa, y nunca o raramente algo del contexto objetivo de la naturaleza, como piensa Ernst Bloch, que en *Erbschaft dieser Zeit* escribe lo siguiente:

Por cierto [...] también el concepto de naturaleza expresa, en primer lugar, la sociedad dentro de la cual aparece, su orden o desorden, las cambiantes formas de su dependencia. Estas mismas formas vuelven a presentarse superestructuralmente en el dominio de la naturaleza; así, el concepto primitivo de naturaleza, el mágico, el basado en gradaciones cualitativas y, por último, el mecánico deben entenderse en gran medida como ideología. Incluso la ciencia mecánica de la naturaleza

era en gran medida ideología de la sociedad burguesa de su tiempo y, en última instancia, de la circulación de las mercancías.[144]

Tanto Marx como Engels han acentuado el aspecto correcto dentro de tal enfoque, por ejemplo, en el caso del darvinismo.[145] Pero a ellos no se les ocurriría ni en sueños decir que la teoría según la cual la naturaleza debe recorrer una determinada historia, se vuelva caduca con la desaparición de las condiciones sociales de existencia bajo las cuales surgió.

En *El capital* dice Marx ocasionalmente, al referirse a la relación entre modo mecánico de pensar y período de la manufactura:

*Descartes* con su definición de los animales como meras máquinas ve con los ojos del período de la manufactura, a diferencia del medieval, en que el animal era considerado *auxiliar* del hombre, como más tarde volverá a serlo para el señor von Haller en su *Restauration der Staatswissenschaften* [Restauración de la ciencia política].[146]

Observa Marx en el mismo contexto, por cierto con intención crítica, que "tanto Descartes como Bacon consideraban que el cambio de estructura de la producción y el dominio práctico de la naturaleza por el hombre eran resultado del cambio de método de pensamiento";[147] que los filósofos, en otras palabras, no tienen conciencia de su propia base social, aunque no por ello se pueda afirmar que el método moderno de pensamiento haya sido sólo ideología, y que no constituyera también, al mismo tiempo, un reflejo de la naturaleza real.[148]

En la *Dialéctica de la naturaleza* Engels se ocupa de la importantísima categoría explicativa de la naturaleza que es la categoría de causalidad. La idea de que dos eventos se suceden necesariamente según una regla no es una simple proyección tomada de la esfera humana, ni la ley causal se puede extraer simplemente de la naturaleza, a la manera de los realistas ingenuos. La circunstancia de que los hombres en su producción estén en situación de establecer nexos causales, incluso aquellos que no existen en general en la naturaleza, no relativiza para Engels el concepto de causalidad como categoría objetiva sino que es más bien la plena confirmación de esta objetividad:

Pero nosotros descubrimos no sólo que a un determinado movimiento le sigue otro sino también que podemos producir un determinado movimiento si creamos las condiciones en las cuales éste se produce en la naturaleza y, más aún, que podemos producir movimientos que

no ocurren en absoluto en la naturaleza (industria), por lo menos no de esta manera, y que nos es posible dar a estos movimientos una dirección y amplitud determinada de antemano. *Por ello*, mediante la *actividad del hombre* se fundamenta la idea de *causalidad*, la noción de que un movimiento es la *causa* de otro. La sucesión regular de ciertos fenómenos naturales puede en verdad, por sí sola, producir la idea de la causalidad: el color y la luz, que vienen con el sol; pero en ello no hay ninguna prueba, y en esa medida tendría razón el escepticismo de Hume, cuando afirma que la regularidad del *post hoc* [después de esto] no puede fundamentar nunca un *propter hoc* [a causa de esto] [. . .] Si yo puedo *hacer el post hoc*, se vuelve idéntico al *propter hoc*.[149]

Por medio de las formas históricas de su praxis los hombres comprenden las leyes objetivamente existentes de la naturaleza.

[1] *Das Kapital*, t. I, p. 76.

[2] Este concepto de "forma", que falta en Engels y que Marx utiliza con frecuencia en su época de madurez para señalar el carácter específico y determinado de las sustancias naturales a trabajar, podría remontarse en la historia de la filosofía a Aristóteles y a la teoría de las formas de Bacon, en la cual se mezcla a menudo una herencia antigua con ideas modernas. Para Marx, como para Bacon, la formacionalidad de las sustancias naturales implica que éstas están sometidas a leyes generales. Asimismo, y de la misma manera que para Bacon, también para Marx el conocimiento de las "formas" de la naturaleza sólo es un medio para dominarla mejor.

[3] Marx señala en *Das Kapital*, t. I, que el conjunto de las ciencias naturales debe su origen a exigencias práctico-sociales. Cf. particularmente p. 539, nota al pie 5.

[4] Francis Bacon, *Novum Organun*, Londres, 1893, p. 11.

[5] Respecto del concepto hegeliano de praxis, véase también Wilhelm R. Beyer, *Der Begriff der Praxis bei Hegel*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año VI, cuaderno 5, Berlín, 1958.

[6] *Deutsche Ideologie*, p. 42.

[7] *Ibídem.*

[8] *Heilige Familie*, p. 151.

[9] Lenin, "*Die Agrarfrage und die «Marx-Kritiker»*", en *Sämtliche Werke*, IV, t. 1, Viena-Berlín, 1928, p. 221.

[10] Véase al respecto Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 240.

[11] Véase por ejemplo *Nationalökonomie und Philosophie*, ya cit., p. 264.

[12] Jean-Yves Calvet, *La pensée de Karl Marx*, París, 1956, p. 380; véase también p. 378.

[13] *Ibídem*, p. 396.

[14] Georges M.-M. Cottier, *L'Athéisme du jeune Marx; Ses origines Hégéliennes*, París, 1959, p. 319.

[15] *Ibídem*, p. 321.

[16] *Rohentwurf*, p. 265.

[17] *Das Kapital*, t. I, p. 185. Para la relación entre materia y ontología, cf. también el examen correspondiente en el cap. I, parágrafo A.

[18] Pese a sus muchas exageraciones en el aspecto metafísico, Bloch acierta al señalar reiteradamente los rasgos románticos y especulativos que presenta el concepto de materia en el materialismo dialéctico de Marx, y que no sólo se encuentran en sus primeros escritos, sino también —como nuestro libro trata entre otras cosas de demostrar— en las obras sobre economía del período de la madurez. En la historia del materialismo fluyen en paralelo dos corrientes

principales, que se entrecruzan en algunos pensadores. Una de ellas lleva del atomismo de Demócrito, a través de la física del Renacimiento, al materialismo de los siglos XVIII y XIX, de unilateral orientación científico-natural. La otra corriente, más bien panteísta, calificada por Bloch de "izquierda aristotélica", a la cual también pertenece en su opinión Marx, lleva de la problemática aristotélica de forma-materia con el giro naturalista que le imprime el averroísmo latino, hasta Giordano Bruno y Bacon, cuya concepción encierra, según Marx, "los gérmenes de un desarrollo universal" (*Heilige Familie*, p. 258), pasa luego por Jacob Böhme y llega finalmente a los elementos criptomaterialistas de la filosofía romántica de la naturaleza.

[19] *Heilige Familie*, p. 257 y s. Respecto del problema del movimiento de la materia véase también Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, París, 1959, p. 88 y s.; también *Dialektik der Natur*, p. 269.

[20] Véase también el cap. I, A.

[21] Calvet, ya cit., p. 378.

[22] Carta de Marx a Kugelmann, del 11/7/1868, en *Briefe an Kugelmann*, página 67.

[23] Lenin, *Der ökonomische Inhalt des Narodnikitums und seine Kritik im Buche der Herrn Struve*, en *Ausgewählte Werke* en 12 tomos, t. XI, Moscú, 1938, p. 371.

[24] *Das Kapital*, t. I, p. 47.

[25] *Anti-Dühring*, p. 138.

[26] Véase también, para la teleología de Wolff, Engels, *Dialektik der Natur*, p. 12 y s.

[27] Carta de Marx a Lassalle, del 16/1/1861, en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 150.

[28] *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89.

[29] *Ibídem.*

[30] *Ibídem*, p. 185.

[31] Véase Hegel, *System der Philosophie*, ya cit., p. 36.

[32] Véase Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ya cit., p. 29.

[33] *Heilige Familie*, p. 11.

[34] Hegel, *System der Philosophie*, ya cit., II, 245, p. 35.

[35] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[36] *Ibídem.*

[37] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 246.

[38] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo, 1952, p. 287.

[39] Véase también Lenin, *Aus dem philosophishen NachlaB*, Berlín y Stuttgart, 1954, p. 97.

[40] Paul Valéry, *Über Kunst*, Francfort, 1959, p. 69.

[41] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[42] *Ibídem*, p. 187 y s.

[43] Hegel, *System der Philosophie*, III, Glockner, p.248.

[44] *Das Kapital*, t. I, p. 187.

[45] *Ibídem*, p. 39.

[46] Respecto de la relación entre herramienta y máquina en Marx, véase *ibídem*, pp. 388-390.

[47] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., véase p. 232 y s.

[48] *Das Kapital*, t. I, p. 404.

[49] *Rohentwurf*, p. 389.

[50] *Das Kapital*, t. I, p. 405.

[51] Respecto del entrecruzamiento histórico de trabajo, lenguaje y pensamiento, cf. también Béla Fogarasi, *Logik*, Berlín, 1955, pp. 88-111.

[52] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1932, p. 221.

[53] *Das Kapital*, t. I, p. 185.

[54] *Ibídem*, p. 187. Cf. también ese pasaje respecto del rol histórico del animal como medio de trabajo. Marx emplea también el concepto de "medio" en un sentido más amplio. El medio potencial para los fines humanos es, en primer lugar, toda la realidad material. Esta es, como tal, un medio de producción. Los medios de producción se dividen a su vez en los medios de trabajo o instrumentos de producción utilizados por los hombres, que analizamos aquí, y objetos del trabajo. Véase también *ibídem*, p. 189.

[55] Hegel, *System der Philosophie*, ya cit., § 209, agregado, p. 420. Mientras Marx limita en forma materialista la "astucia de la razón" a la situación laboral del hombre, para Hegel su actividad principal se vincula con la providencia divina respecto del cosmos y su desarrollo, por lo cual esa astucia desempeña también un gran papel en su construcción histórica.

[56] *Das Kapital*, t. II, p. 391.

[57] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Leipzig, 1951, p. 398.

[58] *Das Kapital*, t. II, p. 153.

[59] Hegel, *System der Philosophie*, I, ya cit., § 210, p. 420 y s.

[60] *Ibídem.*

[61] *Ibídem.*

[62] *Ibídem.*

[63] Lenin, *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., p. 109.

[64] *Das Kapital*, t. I, p. 187.

[65] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ya cit., véase p. 385.

[66] Hegel, *System der Philosophie*, I, ya cit., § 204, p. 413.

[67] *Ibídem*, § 202, p. 412.

[68] *Rohentwurf*, p. 208.

[69] *Ibídem*, véase particularmente la p. 265.

[70] Véase la definición que da Lenin en coincidencia con Hegel: "vida: el sujeto individual se separa de lo objetivo". *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., p. 125.

[71] *Das Kapital*, t. I, p. 185. Como Hegel, según dice Adorno (véase *Aspekte*, ya cit., p. 29), no interpreta el espíritu como un momento del trabajo, sino al trabajo como un momento del espíritu, tampoco puede ver, a la manera marxista, en el teletismo una automediación de la naturaleza, sino que debe considerarlo como conclusión "del concepto libre e independiente, que se reúne consigo mismo a través de la objetividad" (*Logik*, II, ya cit., p. 390). Por lo tanto, el fin realizado no es sólo "unidad de lo subjetivo y lo objetivo",

que en lenguaje marxista sería vinculación de trabajo y sustancia natural, sino que, como primer estadio de la idea, es identidad existente en sí de ésta.

[72] Respecto de la relación de las categorías mecanismo-quimismo-teleología, véase Gyorgy Lukács, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954, pp. 397 y ss. Véase además Lenin, *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., pp. 107 y ss., donde se pone en claro que la relación telética es un momento de la vinculación entre Hegel y Marx que hasta ahora no se ha observado suficientemente. Lenin ha traducido en lenguaje materialista-dialéctico trozos esenciales de la *Lógica* de Hegel, y destaca las leyes mecánicas y químicas como "fundamentos de la actividad *telética* del hombre". La causalidad mecánica y química, exterior al fin, es al mismo tiempo el medio de su realización. La actividad que se pone fines y la ley natural se interpenetran como dos aspectos de un único proceso objetivo.

[73] Hegel, *System der Philosophie*, I, ya cit., § 206, p. 417 y s.

[74] Véase Maurice Merleau-Ponty, *Marxisme et philosophie*, ya cit., p. 230.

[75] Hegel, *System der Philosophie*, I, ya cit., § 211, p. 421.

[76] *Ibídem.*

[77] *Das Kapital*, t. I, p. 191.

[78] Al no poder demostrar la existencia de tal "fundamentación" en Marx —por razones que aquí explicaremos—, el austromarxismo, que entendía erróneamente a Marx como un "realista ingenuo", trató de "mejorar" o "completar" su teoría desde un punto de vista subjetivo-idealista o sea neokantiano.

[79] Konrad Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, disertación, Zürich-Nueva York, 1940, cf. particularmente la p. 48.

[80] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[81] *Rohentwurf*, p. 269.

[82] Respecto del concepto de sujeto en el materialismo dialéctico, véase también G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Friburgo, 1952, p. 254.

[83] *Nationalökonomie und Philosophie*, ya cit., p. 192 y s.

[84] *Ibídem*, p. 190.

[85] *Kritik der politischen Ökonomie*, p. 258.

[86] *Dialektik der Natur*, p. 245.

[87] *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"*, Marx-Engels, *Gesammelte Werke* (edición rusa), t. XV, p. 461 y s., retraducido del ruso. Citado en Béla Fogarasi, *Logik*, Berlín, 1955. En tanto la controversia entre Marx y Wagner se refiere al concepto de valor, las glosas marginales fueron impresas en apéndice a *Das Kapital*, t. I, pp. 841 y ss.

[88] Este tosco nominalismo está en contraste con la unidad de realismo conceptual y nominalismo, tal como se presenta en el análisis económico. Cf. también respecto de la esencia de los conceptos en Marx, la carta de Engels a Kautsky del 20/9/1884; en Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 451.

[89] Lenin intenta en forma muy similar, en *Aus dem philosophischen NachlaB*, p. 110, derivar el carácter axiomático de las figuras lógicas a partir de la experiencia acumulada: "La actividad práctica del hombre debía llevar a la conciencia del hombre a repetir millones de veces las distintas figuras lógicas, *para que* esas figuras *pudieran* tomar la significación de *axiomas*". Esta deducción, como la de Durkheim, padece de la siguiente falla: las formas

lógicas, que deberían surgir de la praxis, ya tienen que ser al mismo tiempo presupuestas para que se pueda llegar en general a la praxis.

[90] Marx, en los *Manuscritos* parisinos, ha prestado por primera vez atención a la conexión existente entre la concepción de la fenomenología y el concepto de trabajo: "Lo más importante en la *Fenomenología* hegeliana y en su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— consiste pues en que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como oposición, como alienación y como supresión de esta alienación; por lo tanto, capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero porque es real, como resultado de su *propio trabajo*". (*Nationalökonomie und Philosophie*, p. 242.)

[91] Pierre Naville, *Psychologie, marxisme, matérialisme*, París, 1948, p. 171. Respecto de la mediación histórico-práctica del conocimiento en Marx cf. también Béla Fogarasi, *Logik*, ya cit., p. 366. Véase además el libro poco conocido pero esencial de Max Raphael, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, París, 1934, p. 31.

[92] Lenin, *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., pp. 288 y 249; véase también p. 126. La insuficiente comprensión del carácter gnoseológico de la dialéctica trae como consecuencia que en autores como Plejánov ésta aparezca casi siempre como una especie de "colección de ejemplos".

[93] Primera tesis sobre Feuerbach, en Marx-Engels, *Über Religion*, p. 54.

[94] *Kritik der politischen Ökonomie*, p. 258.

[95] *Rohentwurf*, p. 594.

[96] *Das Kapital*, t. I, p. 533 y s.

[97] Jean-Paul Sartre, *Matérialisme et révolution*, en *Situations*, I, París, 1957, p. 213.

[98] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 191 y s.

[99] *Ibídem*, p. 248.

[100] Véase *Das Kapital*, t. I, p. 187.

[101] Lenin, en *Materialismus und Empiriokritizismus*, destaca de una manera unilateral, propia de la gnoseología realista del conocimiento como imagen, el momento de la independencia del ser material respecto de la conciencia. Desconociendo el condicionamiento histórico-político de esta obra, muchos intérpretes creen percibir en ella la última palabra del materialismo dialéctico en lo que respecta al problema gnoseológico. En verdad, la opinión de Lenin sólo representa, en principio, la antítesis abstracta al idealismo subjetivo de Mach y Avenarius y de sus seguidores rusos, tal como el materialismo de Feuerbach fue interpretado por Marx en las *Tesis* como una antítesis al idealismo absoluto de Hegel, que sigue siendo abstracta. No es casual que Lenin se remita reiteradamente a Feuerbach. Abstracciones feuerbachianas encontramos cuando Lenin explica que "la" materia o el mundo exterior es reflejado o reproducido por las sensaciones. En la historia real, la materia y el mundo exterior son siempre un momento de las relaciones sociales de producción. Si se quiere conservar el problemático concepto de "reproducción o copia", ello equivale a decir que la realidad reproduce o copia la praxis de los hombres, tal como su conciencia reproduce o copia la realidad. En otros escritos muestra por cierto Lenin una posición más dialéctica que la del empiriocriticismo.

[102] Lenin, *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., p. 134.

[103] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ya cit., p. 287.

[104] *Das Kapital*, t. I, p. 186.

[105] Cf. también M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., p. 121 y ss., donde se remite al motivo de la fisiología perceptiva. En su obra *Widerspiegelung und Begriff*, Berlín, 1958, que intenta un esclarecimiento básico del concepto de "reflejo", utilizado aún en la literatura marxista para caracterizar la relación cognoscitiva, J. H. Horn muestra que la fuente de las sensaciones puntuales debe ser directamente la "naturaleza". La diferencia entre la naturaleza socialmente apropiada y la aún no apropiada es irrelevante al nivel de la sensibilidad. "Pero ya en las percepciones está contenido un elemento intelectual-conceptual [. . .]", p. 94; véase también pp. 96 y ss.

[106] S. L. Rubinstein, *Grundlagen der allgemeinen Psychologie*, Moscú, 1946, Berlín 1948, traducción del ruso, p. 131.

[107] *Das Kapital*, t. I, p. 18.

[108] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 258.

[109] *Ibídem*, p. 257.

[110] *Ibídem*, p. 257 y s.

[111] *Ibídem.*

[112] *Rohentwurf*, p. 594.

[113] *Ibídem*, p. 599.

[114] *Das Kapital*, t. I, p. 445.

[115] *Rohentwurf*, p. 594.

[116] *Ibídem.* Para la relación entre ciencia natural, historia de la tecnología e historia de la producción material, cf. también Gerhard Kosel, *Produktivkraft Wissenschaft*, donde no sólo se rastrea la condicionalidad social de la ciencia de la naturaleza, sino también, inversamente, su desarrollo hasta constituir una fuerza productiva autónoma dentro de la infraestructura.

[117] Segunda tesis sobre Feuerbach, en Marx-Engels, *Über Religion*, p. 54.

[118] Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI, cuaderno 2, París, 1937, p. 252.

[119] Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, ya cit., p. 143.

[120] Lenin, *Aus dem philosophischen NachlaB*, ya cit., p. 132 y s.

[121] A esto alude particularmente Ernst Bloch en su interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*. Véase *Das Prinzip Hoffnung*, t. I, ya cit., § 19. Para Marx la verdad de una ideología no resulta justamente de su utilidad práctica para la subsistencia del poder. En los países del Este, luego de la muerte de Lenin, y por cierto también bajo la presión de las condiciones materiales, la referencia a que todo pensamiento tiene que servir a la "construcción socialista" —tesis difícil de fundamentar en los términos utilizados por Marx— ha llevado en gran medida a una restricción pragmatista de la teoría y a sospechar de todo pensamiento libre.

[122] *Rohentwurf*, p. 594.

[123] *Das Kapital*, t. I, p. 189.

[124] Primera tesis sobre Feuerbach, *op. cit.*, p. 54.

[125] Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, ya cit., p. 257.

[126] *Das Kapital*, t. I, p. 47.

[127] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, ya cit., concibe el materialismo marxista en el sentido de una teoría de la constitución, cercana por cierto

a Kant en la medida en que niega a la sustancia natural elaborada toda estructura propia. Según Calvez el carácter *dialéctico* de este materialismo reside en "que la totalidad de la experiencia está constituida por una relación ... entre el hombre y la naturaleza. La relación entre dos términos es el movimiento entero de lo real" (p. 378). Respecto de la explicación marxista del problema idealista de la constitución del mundo véase también la crítica a Husserl de Tran Duc Thao, *Phénomenologie et matérialisme dialectique*, Editions Minh-Tan, París, 1951, p. 228. Para la mediación del realismo gnoseológico y el subjetivismo en la dialéctica marxista, véase también Joachim Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos*, París, 1937, p. 75.

[128] *Das Kapital*, t. I, p. 47.

[129] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hoffmeister, Berlín, 1956, § 52, p. 63.

[130] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 30.

[131] *Das Kapital*, t. I, p. 357 y ss.

[132] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 174.

[133] *Rohentwurf*, p. 313.

[134] *Ibídem*. No es casual que el uso marxista de la palabra "reconocimiento" recuerde la dialéctica del señorío y la servidumbre que expone Hegel en la *Fenomenología*, donde el siervo aparece ante todo como "conciencia reconociente". Al adquirir los hombres el dominio técnico-industrial sobre el ser natural, crece al mismo tiempo la posibilidad de que se eleven de siervos a dueños de su destino histórico.

[135] Véase al respecto Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, ya cit., p. 97. Para la interpretación materialista histórica del concepto de sujeto en la teoría del conocimiento más reciente cf. particularmente Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. I, ya cit., p. 207, y la interpretación de las tesis sobre Feuerbach del mismo autor, que es hasta ahora quizá la mejor fundamentada, *ibídem*., pp. 270-312.

[136] Lenin, *Zwei Arbeiten zur Gewerkschaftsfrage*, Berlín, 1957, p. 64. (trad. del vol. XXXII de la edición rusa de las *Obras* de Lenin).

[137] *Dialektik der Natur*, p. 257.

[138] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 19 y s. Para el problema de la "cosa en sí" y la praxis, véase también la introducción a la edición inglesa de la obra de Engels titulada *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. El "ejemplo de la alizarina" de las *Tesis sobre Feuerbach*, que ya se ha hecho famoso, es el caballito de batalla cuando se quiere probar la incompetencia filosófica de Engels. Ya Lukács escribe en *Geschichte und KlassenbewuBtsein* (p. 144) interpretando erróneamente el asunto: "Ante todo, hay que corregir aquí una imprecisión terminológica casi inconcebible en un conocedor de Hegel como era Engels. Para Hegel lo «en-sí» y lo «para-nosotros» no son en absoluto contraposiciones, sino al contrario: son correlatos necesarios. Que algo se dé meramente «en-sí», significa para Hegel que se da meramente «para-nosotros»". Pero según resulta del contexto, Engels dirige principalmente su crítica contra un agnosticismo del tipo kantiano. Lo que está en discusión es la diferencia que establece Kant, y no Hegel, entre lo "en-sí" y lo "para-nosotros". Engels utiliza correctamente, aunque a nivel de divulgación, la crítica de Hegel a Kant. Los fenómenos no sólo se contraponen a la esencia sino que constituyen, al

mismo tiempo, determinaciones concretas de esta esencia. Véase también para la crítica engelsiana de la "cosa en sí" la disertación de K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, ya cit., p. 46 y ss.

[139] *Das Kapital*, t. I, p. 81 y s.

[140] Véase también la crítica marxista a Proudhon en *Elend der Philosophie*, donde se destaca enfáticamente la relatividad histórica de las categorías económicas.

[141] *Das Kapital*, t. I, p. 18.

[142] Los esfuerzos realizados en época reciente en los países del Este para llegar a una coincidencia sobre el carácter lógico-histórico de las categorías dialécticas en el materialismo, corresponden al desarrollo de la dialéctica como teoría del conocimiento, propugnado por Lenin en sus *Cuadernos*. Es interesante que los textos marxistas sean incluidos en la discusión, por esos estudiosos, en medida sustancialmente mayor que con anterioridad. Las investigaciones parten de la idea correcta de que las categorías de Marx no son simplemente las de Hegel, provistas de un "signo" materialista, sino que se trata de rastrear detalladamente cómo las categorías lógicas son a la vez momento y expresión de la estructura de la realidad material. Véase también *Kategorien der materialistischen Dialektik*, comps. M. M. Rosental y G. M. Schtraks, Moscú, Berlín, 1959. obra típica de la fase posestaliniana, en la cual las categorías se definen como "conceptos fundamentales" que "reflejan las conexiones y relaciones más generales y esenciales de los objetos" (p. 15).

[143] Véase Arnold Hauser, *Philosophie der Kunstgeschichte*, Munich, 1958, página 27.

[144] Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, 1935, p. 202. Para Lenin la objetividad y el condicionamiento histórico del conocimiento de la naturaleza no se excluyen mutuamente. Dice en *Empiriokritizismus*: "Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir del marxismo, los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva y absoluta están históricamente condicionados, pero la existencia de la verdad misma es *incondicionada*, es decir, no está condicionado que nos aproximemos a ella [...] Históricamente condicionados son los contornos del cuadro, pero es incondicionado que ese cuadro reproduzca un modelo objetivamente existente" (p. 135).

[145] Véase al respecto el § A del cap. 1.

[146] *Das Kapital*, t. I, p. 408, nota al pie 111.

[147] *Ibídem*.

[148] Que la verdad para Marx es siempre el proceso de los momentos, y nunca *un* punto de vista abstracto, resulta muy claramente de un pasaje de *Rohentwurf*, p. 579, que se refiere al carácter fetichista de la mercancía: "El materialismo tosco de los economistas, que trata las relaciones sociales de la producción de los hombres y las determinaciones que las cosas reciben en tanto se subsumen bajo esas relaciones, como si fueran *propiedades naturales* de las cosas, es igualmente un tosco idealismo, e incluso fetichismo, pues atribuye las relaciones sociales a las cosas como si fueran determinaciones inmanentes a ellas, y así mistifica tales relaciones". Tal como los caracteres sociales de las cosas no deben mistificarse en caracteres naturales, tampoco los hechos naturales que se representan bajo categorías socialmente condicionadas pueden resolverse simplemente en hechos sociales.

[149] *Dialektik der Natur*, p. 244.

# IV. LA UTOPÍA DE LA RELACIÓN ENTRE HOMBRE Y NATURALEZA

A primera vista podría parecer un poco fuera de lugar el intento de elucidar el concepto de utopía en general en vinculación con la doctrina marxista. Según Marx se entiende a sí mismo, él no es de ninguna manera un utopista. El cree haber completado el desarrollo del socialismo a partir de la utopía hasta llegar a la ciencia, y estar más allá de toda construcción fantástica imaginativa de la perfección de las relaciones humanas. Durante todo el lapso de su vida criticó a los utopistas: en su juventud a la izquierda hegeliana y a los primeros autores socialistas como Proudhon, Owen, Hess y Grün, y más tarde el sistema de Comte.

En esta crítica Marx se muestra alumno de Hegel, quien particularmente en el prólogo de su obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Filosofía del derecho] se vuelve contra toda representación de una situación futura, contra todo vacío deber ser que se contraponga inmediatamente al ser.

Ahora bien, es notable que Marx, que justamente coincide con Hegel en el rechazo de todo utopismo abstracto, se trasforme en quizás el utopista máximo de la historia de la filosofía. Precisamente como alumno de Hegel va más allá del límite impuesto por éste, que parecería extremo respecto de todo futuro histórico.

No le falta por cierto a Marx comprensión y análisis de aquello que es opuesto por Hegel a los vacíos ideales. El hecho de que se tome en serio lo dado no excluye sin embargo que se hagan determinadas afirmaciones sobre la tendencia objetivo-histórica precisamente de ese dado; afirmaciones teóricas que por sus contenidos se orientan decididamente hacia la realidad analizada y dialécticamente movida, y constituyen por sí mismas un momento de esa realidad.

En este sentido entiende también Ernst Bloch la conciencia utópica tácita en Marx. Esa conciencia anticipa una realidad humana futura en la medida de la posibilidad real que reside en lo existente. En su obra *Das Prinzip Hoffnung*, que pretende ser una fenomenología y enciclopedia de las formas de la conciencia utópica,

Ernst Bloch intenta salvar para la teoría el concepto de utopía que es en sí extraño al pensamiento marxista, en tanto muestra que en Marx el análisis estricto de la situación y la conciencia anticipativa se trasforman en momentos de un proceso histórico, mientras los utopistas, a los cuales critica Marx con razón, se mantienen en el plano abstracto porque se aferran a la representación del futuro sin rastrear teóricamente en la realidad las fuerzas que impulsan más allá de la forma actual de ésta.[1]

Ante todo, es interesante que el problema de la utopía surja primeramente en Engels. En el escrito *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Esbozo de una crítica de la economía política], del año 1844, que, como ya lo revela su título, atrajo la atención de Marx hacia la problemática económica, Engels habla del socialismo como de la "conciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma".[2]

Está fuera de toda duda el hecho de que Marx, sobre todo en los *Manuscritos* parisinos, se deja llevar no sólo por la crítica de Feuerbach a Hegel sino también por los puntos de vista de Engels, que entonces era seguidor de Feuerbach. En los *Manuscritos* parisinos Marx se expresa de la siguiente manera respecto del comunismo:

> El comunismo como supresión positiva de la propiedad privada, como autoalienación humana y, por ende, como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; y en tanto retorno pleno, que se produce conscientemente y dentro de toda la riqueza del desarrollo hasta nuestros días, del hombre para sí y como hombre *social*, es decir, como hombre humano. Este comunismo es, como pleno naturalismo = humanismo y como pleno humanismo = naturalismo, la *verdadera* solución del conflicto del hombre con la naturaleza y con el hombre, del conflicto entre existencia y presencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se percibe a sí mismo como tal solución.[3]

Si bien debemos sostener que la obra de Marx no se divide en dos partes no relacionadas entre sí, sin embargo el problema de la utopía muestra justamente en qué medida Marx, en su período medio y el de la madurez superó la antropología abstracta y romantizante de los *Manuscritos* parisinos. No es casual que éstos se hayan conservado fragmentariamente, y, por lo tanto, no fueran publicados en vida de Marx. Pese a toda la concreción histórico-filosófica del concepto hegeliano y feuerbachiano de extrañamiento, Marx, por

falta de un conocimiento más exacto de la historia económica, no está aún totalmente libre de los ídolos del "hombre" y la "naturaleza", de Feuerbach. El culto sensualista feuerbachiano de la naturaleza, propio del clima del *Vormärz*, que tampoco era extraño a la lírica de Heine de aquella época, se trasluce cuando Marx celebra al hombre como ser "real, corporal, ubicado sobre la tierra firme y rotunda, expirando y aspirando todas las fuerzas de la naturaleza".[4] De los escritos de Marx desaparece muy pronto tanto el clima que produce este carácter problemáticamente no fragmentable y este estado de felicidad natural, como también las referencias al "hombre", con las cuales se intenta hoy comprometer a Marx.[5] Así, las observaciones críticas respecto de los "verdaderos socialistas" que figuran en *La ideología alemana* y en el *Manifiesto comunista*, también se pueden comprender como pasajes de autocrítica, cuando Marx, por ejemplo, se burla en el *Manifiesto* de formulaciones tales como "alienación" y "realización de la esencia humana",[6] que había empleado anteriormente en los *Manuscritos* parisinos. Marx renuncia al uso de términos como "alienación", "extrañamiento", "retorno del hombre a sí" [7] tan pronto como observa que esos términos se vuelven charlatanería ideológica en boca de los autores pequeñoburgueses, y no palanca del estudio empírico del mundo y de su trasformación.

La cáustica mordacidad con que Marx y Engels salen a luchar en *La ideología alemana* contra las doctrinas de los "verdaderos socialistas", fuertemente influidas por Feuerbach, muestra claramente en qué medida éstos habían superado para esa época no sólo el antropologismo y el concepto de extrañamiento de Feuerbach sino también el entusiasmo feuerbachiano por la naturaleza. En lo que se refiere a este último punto, nos limitamos aquí a remitir a la crítica de los *Sozialistische Bausteine* [El verdadero socialismo], aparecidos en los *Rheinische Jahrbücher*, en la cual los autores citan los siguientes y triviales "desahogos del corazón de un verdadero socialista": [8]

> [. . .] flores de variado color [. . .] altas y orgullosas encinas [. . .] su crecimiento y florecimiento, su vida es su satisfacción, su felicidad [. . .] una inconmensurable multitud de animalitos en los prados [. . .] aves en los bosques [. . .] una vivaz multitud de potrillos [. . .] "veo (dice el «hombre»), que estos animales no conocen ni anhelan ninguna otra felicidad sino la que reside para ellos en la exteriorización y en el goce de su vida".[9]

Frente a tal entusiasmo ingenuo, que no ve en la naturaleza nada más que una "unidad de vida, movimiento y felicidad",[10] Marx y Engels renuncian incluso a la inocencia última. Como ocurrirá más tarde con Darwin, Marx y Engels se representan ya entonces mediante categorías *sociales* las despiadadas luchas de los seres vivos por su supervivencia. Su comprensión naturalista de los conflictos sociales les permite también una aguda visión de las inevitables luchas que ocurren dentro de la naturaleza orgánica. Con mordaz ironía completan entonces las exageradas manifestaciones del verdadero socialista:

"El hombre" podía ver también una cantidad de otras cosas en la naturaleza, por ejemplo la máxima competencia entre plantas y animales, como ocurre en el reino vegetal donde en su "bosque de altas y orgullosas encinas" estos altos y orgullosos capitalistas reducen los medios de vida del pequeño matorral, y éste podría asimismo gritar: *terra, agua, aere et igni interdicti sumus* [se nos ha privado de la tierra, del agua, del aire y del fuego]; podía ver las plantas parásitas, que son los ideólogos de la vegetación, y además una guerra abierta entre los "pájaros del bosque" y la "inconmensurable multitud de animalitos", entre la hierba de sus "prados" y la "vivaz multitud de potrillos" [. . .] [11]

Por cierto, en este pasaje no les interesa a Marx y Engels sólo contraponer a la tesis del verdadero socialista, según la cual la naturaleza constituye una unidad armónica, su pura antítesis, o sea que en verdad las cosas marchan mucho menos armoniosamente en la naturaleza. No se quedan en eso, sino que le demuestran al verdadero socialista las raíces psicológicas y teóricas de tal ilusión. El "modelo de ingenua mistificación filosófica" [12] del verdadero socialista surgió porque éste ha "sustituido la *naturaleza* por la expresión ideal de un piadoso deseo": [13]

El verdadero socialista parte de la idea de que debe cesar la escisión entre vida y felicidad. Para encontrar una prueba de esta frase, pide ayuda a la naturaleza y supone que en ella no existe esta escisión, y de ahí concluye que puesto que el hombre es igualmente un cuerpo natural y posee las propiedades generales del cuerpo, tampoco debe existir para él esta escisión. Con mucho mayor derecho Hobbes podía demostrar, partiendo de la naturaleza su formulación *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos], y Hegel, en cuya construcción se apoya nuestro verdadero socialista, podía ver en la natura-

leza la escisión, el período desordenado de la idea absoluta, y hasta calificar al animal de angustia concreta de Dios.[14]

Aun más drásticamente se manifiesta la separación de Marx de todo culto romantizante feuerbachiano, sea "del hombre", "de la naturaleza" o "de la mujer", en la reseña del libro de Daumer titulado *Die Religion des neuen Weltalters* [La religión de la nueva era], que apareció en 1850 en *Neue Rheinische Zeitung*. Con agudeza en su análisis Marx capta, refiriéndose al caso por cierto clásico de Daumer, el carácter ideológico de un *pathos* despertado por la naturaleza, tal como el que hasta nuestros días defiende lo contrario de aquello de lo que habla.

Debido a la importancia que presenta el motivo de la crítica de la ideología, es inevitable que reproduzcamos algunos pasajes del deleznable trabajo de Daumer, que abunda en necedades. Dice Daumer:

La *naturaleza* y la *mujer* son la verdadera divinidad a diferencia del *hombre* y el *varón* [. . .]. La sumisión de lo humano a lo natural, de lo masculino a lo femenino es la auténtica, la única humildad y autoalienación verdadera, la más elevada y en verdad la única virtud y devoción que existe.[15]

A ello responde Marx:

Vemos aquí cómo la superficial ignorancia del fundador de religiones que procede mediante especulaciones sin base, se trasforma en una cobardía muy pronunciada. El señor Daumer se refugia, ante la tragedia histórica que se le acerca amenazadora, en la supuesta naturaleza, es decir en los estúpidos idilios campesinos, y predica el culto de la mujer para recubrir su propia resignación femenil.

El culto de la naturaleza del señor Daumer es, por lo demás, de tipo peculiar. Llega a ser reaccionario incluso frente al cristianismo. Trata de reconstruir en forma modernizada la antigua religión precristiana de la naturaleza. Con ello sólo llega por cierto a un desatino cristiano-germánimo-patriarcal sobre la naturaleza, que se expresa, por ejemplo, de la siguiente manera:

"«Dulce, santa naturaleza,
hazme seguir tu huella,
guíame de la mano,
como a un niño en pañales.»

Cosas como éstas ya han pasado de moda, pero no en provecho de la cultura, del progreso y de la beatitud humana."

El culto de la naturaleza se limita aquí, como vemos, a los paseos dominicales del provinciano, que da a conocer su infantil asombro por el hecho de que el cuclillo pone sus huevos en nido ajeno, que las lágrimas tienen la virtud de mantener húmeda la superficie del ojo. De la moderna ciencia de la naturaleza, que unida a la industria moderna revoluciona toda la naturaleza, y junto con otras niñerías ha puesto fin a la conducta infantil del hombre respecto de la naturaleza, no se dice naturalmente una palabra [...]. Sería por lo demás de desear que la retrasada economía de Baviera, el suelo en el cual crecen igualmente los curas y los Daumer, sea finalmente laborado por la moderna agricultura y las máquinas modernas.[16]

Marx muestra aquí que la distorsión de la relación humana con la naturaleza tiene dos aspectos complementarios. Por un lado, y éste por cierto es el más importante para Marx en el año 1850 a raíz de la retrasada condición de Alemania en esa época, la divinización de la inmediatez natural está al servicio de una hostilidad reaccionaria contra la técnica por parte de quienes querrían conservar las formas precapitalistas de producción; pero, por otro lado, y este aspecto de la ideología de la naturaleza se ha mostrado a continuación más efectivo, en los lugares donde ya se ha impuesto la producción capitalista se elogia a la naturaleza como refugio contra un saqueo cada vez más desconsiderado de ella. Ubicados en una posición en que la conciencia teórica puede comprender incluso las etapas más recientes de la funesta dialéctica del desarrollo industrial, Horkheimer y Adorno observan al respecto en *Dialéctica del iluminismo*:

Puesto que el mecanismo social de dominio concibe a la naturaleza como una saludable antítesis de la sociedad, se la incorpora justamente y malbarata en la sociedad incurable. La confirmación gráfica de que los árboles son verdes, el cielo azul y las nubes pasan, trasforma ya a todas estas cosas en criptogramas de chimeneas fabriles y gasolineras.[17]

La polémica de Marx, como hemos dicho, se dirige en primera línea contra la celebración patriarcal de la producción precapitalista; ve ante todo en el progreso de la tecnificación capitalista un progreso del Iluminismo. El otro aspecto, la exaltación de la naturaleza subyugada, no está presente en Marx en todo su alcance, ya por razones históricas. Y sin embargo, su tajante crítica del culto que

rinde Daumer a la mujer, muestra que Marx ya había captado ese aspecto:

Se entiende por sí mismo que el señor Daumer no dice una palabra de la actual posición social de las mujeres y que, por el contrario, trata meramente de la mujer como tal. Intenta consolar a las mujeres por su miseria burguesa, pues les dedica un culto fraseológico tan vacío como misterioso. Y las consuela diciéndoles que sus talentos terminan con el matrimonio, pues ellas tienen que ocuparse luego de los niños, que poseen la capacidad de amamantarlos incluso hasta los sesenta años, etc. El señor Daumer llama a esto "la sumisión de lo masculino a lo femenino".[18]

El humanismo real no tiene nada que ver con conceptos metafísicos últimos, sean de índole idealista o materialista. La emancipación social que éste promueve está al servicio de los hombres reales, individuales. Marx se preocupa por ella, como lo testimonia muy elocuentemente una carta hasta ahora inédita dirigida a su mujer Jenny el 21 de junio de 1856. En ella escribe Marx:

[. . .] Pero el amor no por el hombre de Feuerbach, no por el intercambio orgánico de Moleschott, no por el proletariado sino el amor por la mujer querida, y en este caso por ti, es lo que hace que un hombre vuelva a ser hombre [. . .].[19]

En su período medio y maduro Marx se dedica al análisis histórico de las relaciones capitalistas de producción, liberado del peso del "hombre verdadero" de Feuerbach, de la idolatría de la naturaleza propia de los materialistas naturalistas de su siglo, pero también de toda trasfiguración metafísica del proletariado como portador de la salvación.[20] En lugar de discursos abstractos sobre el autoextrañamiento humano, expresión que ya ha llegado a ser un lugar común en el diálogo cultural actual, en *El capital* encontramos la investigación material.

Comparado con las leyendas quiliásticas y escatológicas que imputa hoy a la teoría marxista una determinada corriente de intépretes,[21] el contenido de lo que se podría llamar la utopía marxista de la relación de los hombres con su propia naturaleza y con la naturaleza exterior resulta al mismo tiempo más modesto y más grandioso. Más modesto, porque toma en serio la insuperable finitud del hombre y sus posibilidades en el mundo. Más grandioso,

porque en lugar de declaraciones metafísicas presenta un análisis sobrio de las condiciones en que es posible la libertad concreta. Para Marx, que coincide estrechamente con Hegel, la libertad consiste en comprender y dominar lo que es socialmente necesario. El filósofo trabajador Joseph Dietzgen formula muy acertadamente en una carta a Marx el sentido de la concepción materialista de la historia:

> Usted expresa por primera vez en forma clara, irrefutable y científica lo que será desde ahora en adelante la tendencia *consciente* del desarrollo histórico, es decir, la que lleva a subordinar a la conciencia humana la fuerza natural, hasta ahora ciega, del proceso social de producción.[22]

Debemos remontarnos aquí a las observaciones ya realizadas en el capítulo I a propósito del materialismo marxista. Este materialismo tiene sentido crítico y no profesión de fe positiva. No se glorifican las relaciones económicas sino que, por el contrario, deben asumir una forma tal que reduzca su papel en la vida de los hombres. Estos se han dejado determinar en toda la historia hasta nuestros días, como dice Engels, por el "dominio extraño"[23] de sus propias fuerzas sociales, por lo cual no han salido aún en sentido estricto de las condiciones histórico-naturales.[24] Mientras las relaciones económicas quedan libradas a sí mismas, actúan como fuerzas naturales cuya acción no se puede calcular. "Pero una vez comprendidas en su naturaleza, pueden ser trasformadas, en manos de los productores asociados, de dominadoras demoníacas en bien dispuestas servidoras." [25]

En tanto los hombres aprenden no sólo a penetrar teóricamente las leyes de su contexto vital sino también a dominarlas en el plano práctico, pueden superar el materialismo "histórico-natural" del cual han sido víctimas en toda la historia hasta nuestros días. Ante los numerosos equívocos, a menudo intencionados, nunca se insistirá bastante en el hecho de que el materialismo de Marx tiende a su propia superación. En relación con este problema hay también completa coincidencia entre Marx y Engels. Y sin embargo existe entre ambos autores una diferencia, visible a la consideración más atenta, respecto de la manera en que describen el tránsito de la sociedad burguesa a la socialista. Para establecer la comparación con Marx debemos citar aquí, en primer lugar, el famoso pasaje de Engels en el *Anti-Dühring*. Escribe Engels:

Con la toma de posesión de los medios de producción por parte de la sociedad se deja de lado la producción de mercancías y, con ello, el dominio del producto sobre sus productores. La anarquía dentro de la producción social se remplaza por la organización planificada y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual. De esta manera, el hombre se separa en cierto sentido definitivamente del reino animal y pasa de las condiciones ferinas de existencia a las realmente humanas. El conjunto de las condiciones de vida que rodean a los hombres, y que los han dominado hasta este momento, cae entonces bajo el dominio y control de éstos, que ahora, por primera vez, se vuelven señores conscientes y reales de la naturaleza, en tanto se hacen dueños de su propia socialización. Las leyes de su propio hacer social, que hasta ahora estaban frente a ellos como leyes naturales extrañas que los dominaban, son aplicadas por los hombres con pleno conocimiento de las cosas, y por lo tanto dominadas. La propia socialización de los hombres, que hasta entonces se les presentaba como impuesta por la naturaleza y la historia, se trasforma ahora en su acción propia y libre. Las fuerzas objetivas y extrañas que hasta aquí dominaban la historia, caen bajo el control de los hombres mismos. Sólo desde ese instante los hombres mismos harán su historia con plena conciencia, sólo desde entonces las causas sociales que ellos pusieron en movimiento tendrán también predominantemente, y en medida cada vez mayor, los efectos que ellos quisieron. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.[26]

En un pasaje de su principal obra de economía, que es quizás el más significativo para el problema de la utopía, Marx se expresa de la siguiente manera:

En verdad, el reino de la libertad sólo comienza en el punto en que cesa el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad exterior; reside, por consiguiente, según la naturaleza de la cosa, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar su vida y reproducirse, también debe hacerlo el civilizado, y ello ocurre en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos posibles de producción. A medida que el hombre se desarrolla se amplía este reino de la necesidad natural porque también se amplían sus propias necesidades, pero al mismo tiempo se expanden las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio orgánico con la naturaleza, lo

pongan bajo su control común, en lugar de ser dominados por él como por una potencia ciega; y que lo hagan con el mínimo empleo de energía y en las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este sigue siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá de él comienza el desarrollo de las capacidades humanas —que vale como fin en sí mismo—, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre la base de aquel reino de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo constituye su condición fundamental.[27]

Ambos autores opinan que la felicidad de los hombres no es simplemente proporcional a la medida de su dominio técnico de la naturaleza sino que para decidir la cuestión referente a si el progreso técnico apunta o no a la salvación del hombre hay que remitirse sobre todo a la organización social del dominio sobre la naturaleza.

Mientras para Engels con la socialización de los medios de producción todo marcha perfectamente bien y se cumple el salto que permite pasar del reino de la necesidad al de la libertad, Marx, mucho más escéptico y también dialéctico, percibe que el reino de la libertad no elimina simplemente al de la necesidad sino que al mismo tiempo lo conserva en sí como momento imposible de anular. El hecho de que la configuración más racional de la vida pueda en verdad limitar el tiempo de trabajo necesario para su reproducción, pero no eliminar del todo el trabajo, refleja la dualidad del materialismo marxista. Este es superable en su insuperabilidad. Marx reconcilia la libertad con la necesidad sobre la base de ésta última.[28]

Aunque en la sociedad sin clases una parte de la humanidad ya no puede interponer a la otra, mucho más numerosa, como medio entre sí misma y la naturaleza a apropiar, sin embargo la naturaleza, como bloque a dominar, sigue constiuyendo un problema para los hombres solidariamente unidos. Como hemos señalado repetidamente, Marx, lejos de todas las promesas demagógicas que se le han imputado sea de buena o de mala fe, insiste en los más diversos pasajes de *El capital* en que el trabajo no se puede suprimir:

El proceso laboral [. . .] es actividad telética para la producción de valores de uso, la apropiación de lo natural para las necesidades humanas, la condición general del intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, la eterna condición natural de la vida humana y, por lo tanto, independiente de toda forma de esta vida, y más bien común a todas sus formas de sociedad.[29]

El intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza es por lo tanto para Marx independiente de toda forma histórica, porque se remonta a las relaciones histórico-naturales presociales, y "como manifestación y confirmación de la vida es común al hombre en general, aún no socializado, y al que está determinado socialmente de alguna manera".[30] Siempre habrá, como dice Marx en *La ideología alemana*, el "vínculo material de los hombres entre sí, que está condicionado por las necesidades y los modos de producción y es tan antiguo como los hombres mismos" [. . . .].[31]

Según la dialéctica marxista, como según la hegeliana, lo no idéntico a los sujetos se supera en forma gradual. Dominios cada vez más grandes de la naturaleza se someten al control de los hombres. Pero nunca —y esto diferencia a Marx del pensamiento de Hegel, que al final sólo puede llegar a conclusiones idealistas— la sustancia natural se resuelve en los modos de su elaboración teórico-práctica.

Sólo a partir de la posición de Marx en la época de su madurez se puede juzgar cabalmente la filosofía de los *Manuscritos* parisinos. Pese a que, por ejemplo, el manuscrito titulado *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* [Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general], censura a la *Fenomenología* hegeliana por equiparar en última instancia objetividad y extrañamiento, y a que Marx sostiene además que también lo no idéntico sólo se capta mediante conceptos, sin trasformarlo por ello de ninguna manera en algo conceptual sin residuo, sin embargo en este estadio de la evolución de Marx se impone en él el momento de la identidad del hombre con la naturaleza. Bastará con recordar aquí la afirmación ya citada de que el comunismo es la "*veraz* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza" [32] o, como dice aun más claramente en otro pasaje, "la completa unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza".[33]

Sólo en la época de su madurez enfrenta Marx seriamente el problema de la no identidad. Así como para él no es cabalmente exacta la ecuación hegeliana sujeto = objeto, tampoco lo es sin residuo su propia ecuación humanismo = naturalismo. Nunca los hombres en sí mismos aparecen sin residuos en los objetos de su producción. Cuando Hegel en la *Fenomenología* dice que para la autoconciencia es sólo "*bueno y en sí* aquel objeto en el cual ella se «encuentra» a sí misma, y malo aquel en el cual «encuentra» a su contrario, que «lo bueno» sería «la *igualdad*» de la realidad

objetiva con ella y en cambio lo *malo* su desigualdad",[34] se debe decir entonces respecto de la utopía marxista que está totalmente apegada a "lo malo", a la desigualdad del hombre y el material a apropiar.[35] No sólo subsiste el bloque de materia exterior a los hombres como algo que hay que asimilar y subyugar incluso en una sociedad sin clases, aunque sea en condiciones más favorables que en las sociedades anteriores, sino que también la naturaleza humana debe seguir pagando su tributo.

Ya desde la época de su *Disertación doctoral, La filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, le es familiar a Marx la idea que viene de Hegel, según la cual el hombre sólo alcanza la conciencia de sí mismo mediante el trabajo. Mas el trabajo presupone renunciar a los instintos. "Pero para que el hombre como hombre se trasforme en su único objeto real, debe quebrar en sí su existencia relativa, el poder del deseo y de la mera naturaleza." [36] Esta idea, que vincula a Marx con la doctrina freudiana del principio de la realidad, testimonia que Marx, contra la opinión que lo incluye simplemente en el optimismo filosófico, se asegura más bien un lugar en la tradición de los grandes pesimistas europeos. A la insuperabilidad de los momentos materiales de la dialéctica del trabajo que subsisten incluso después de la desaparición de los antagonismos de clase, corresponde psicológicamente la persistencia, en cierta medida, de una necesaria renuncia. La idea, repetida por Marx casi hasta el cansancio, de que la humanidad deberá tener siempre un intercambio orgánico con la naturaleza, cualesquiera sean las condiciones históricas en que viva, tiene su exacto *pendant* en el principio de realidad de Freud.[37]

La dialéctica materialista y el psicoanálisis se reflejan uno en otro. Así como en el caso de la pregunta respecto de si Marx es un ontólogo porque habla de la indiferencia del intercambio orgánico respecto de sus formas históricas,[38] había que atenerse al hecho de que la supuesta ahistoricidad de la estructura del trabajo mismo es algo *históricamente mediado*, también Herbert Marcuse contesta de la siguiente manera a la crítica, en sí justificada, que se ha formulado a Freud, cuando se le imputa que no ha prestado atención a la variable limitación histórica del principio de realidad:

> Esta crítica es válida, pero su validez no vicia la verdad de la generalización de Freud, es decir que una organización represiva de los instintos constituye la base de *todas* las formas históricas del principio de realidad en la civilización.[39]

Es parte inherente y esencial de la civilización que avanza como dominio organizado, el hecho de que la naturaleza, rebajada a mero material de los fines humanos, se vengue de los hombres haciendo que éstos sólo puedan adquirir su dominio con una represión cada vez mayor de su propia naturaleza. La escición entre naturaleza y hombre en el trabajo se refleja en el carácter inconciliable del principio del placer con el principio de realidad. Pero la concepción según la cual "toda cultura se basa en la forzosidad del trabajo y en la renuncia a los instintos",[40] no induce en última instancia a Freud, pese a todo su escepticismo psicológicamente motivado respecto del socialismo, como tampoco induce a Marx, a dejar el campo libre a la resignación. La secreta utopía del psicoanálisis, como se expresa por ejemplo en la obra *Die Zukunft einer Illusion* [El porvenir de una ilusión], es en el fondo la marxista "vista desde dentro":

> Para saber en qué medida se puede reducir la carga del sacrificio instinctual impuesto a los hombres, es fundamental reconciliarlos con los que necesariamente subsisten y recompensarlos por su sacrificio.[41]

Justamente mediante el problema de la utopía se puede mostrar que para Marx la naturaleza no es un principio metafísico positivo. Ya en *La ideología alemana* se dice que el espíritu tiene "en sí la maldición de estar «entrampado» con la materia".[42] En tanto los hombres como seres fisiológicos entrelazados inmediatamente con la naturaleza son miembros de su ciclo, les ocurre lo que ocurre a toda criatura: mueren como todos los animales, y después no viene nada, como dice Brecht. Puesto que como sujetos se separan de la naturaleza, para reproducir su vida deben contrastar con aquélla, trabajarla, negarla, lo que en todas las formas de sociedad significa renuncia a los instintos y negación de ellos. Por consiguiente, sea que la relación del hombre con la naturaleza se considere bajo el aspecto de la unidad o de la diversidad, no se puede hablar, en el caso de Marx, de una trasformación de la naturaleza en principio metafísico.

Incluso el resultado del dominio sobre la naturaleza se ha representado también en la historia pasada como coerción natural, en el caso de los procesos sociales no dominados por el hombre. En una organización justa de la humanidad es posible eliminar ampliamente la corrección natural socialmente condicionada, puesto que los hombres, como dice Engels, se trasforman en "dueños de su propia socialización".[43] El materialismo que subsista pese a ello no será ya

"el materialismo burgués de la indiferencia y de la competenci los presupuestos de este tosco materialismo atomicista, que pese todas las protestas ideológicas ha sido y es la auténtica religi de la praxis, perderán vigencia".[44]

El materialismo subsistente no tendrá por contenido sólo la elim nación del hambre en el mundo sino que traerá también consi una actitud más justa del hombre respecto de aquello que en historia pasada se llamaba cultura y espíritu.

La posición de Marx en la época de su madurez no tiene na de aquella exuberancia e inquebrantable positividad que observ mos en los *Manuscritos* parisinos con referencia al problema de sociedad futura. Se la puede definir más bien como escéptica. L hombres no pueden emanciparse, en última instancia, de las nec sidades naturales.

Si bien en una sociedad más racional el reino de la necesidad, una vez dominado, puede retroceder en su papel frente a la esfera de la cultura, Marx sostiene firmemente que el ordenamiento de las relaciones humanas que él persigue no podrá sobrepasar, de ninguna manera, la diferencia entre un ámbito vital determinado por la "teleticidad exterior",[45] y un ámbito en el cual "el desarrollo de las fuerzas humanas [. . .] valga como fin en sí mismo".[46] Se mantiene un más allá de la esfera de la producción material, como por lo demás, deberá haber el tiempo de trabajo necesario, por breve que sea, para la reproducción de la vida. En la historia de la sociedad clasista la diferencia entre ambos dominios de la vida es la de la base económica y la superestructura ideológica. Incluso la organización de la sociedad ya no clasista tiene como base la producción material. Marx conserva explícitamente este concepto. La esfera extraeconómica —el espíritu y la cultura—, aunque siga estando separada del mundo laboral inmediato, debe perder sin embargo su carácter superestructural.[47]

En una sociedad que se ha vuelto adulta, al espíritu ya no le es necesario rodearse del nimbo de una "autoridad mágica".[48] Con la supresión del dominio del hombre sobre el hombre y su remplazo por la conducción solidaria de los procesos de producción y de la administración de las cosas, desaparece la necesidad social que produce la apariencia de que el espíritu es algo ontológicamente último y absoluto. Los hombres, una vez esclarecidos, no tienen necesidad de hacer ver nada a sí mismos ni a los demás. Puesto que comprenden que la historia de su dominio de la naturaleza es al mismo tiempo un estar entregado a ella,[49] entienden igualmente el papel que desempeñó el espíritu en la naturaleza, y más aun,

que el espíritu, concebido como un persistir idéntico a sí mismo frente a la multiplicidad, no es concebible sin el dominio sobre la naturaleza, del cual tampoco ellos podrán prescindir en el futuro. Justamente el espíritu queda encadenado a la naturaleza ciega por no haber cobrado conciencia de sí mismo. "Mediante la modestia con la cual éste se reconoce como dominio y se retrotrae hacia la naturaleza, se disipa su pretensión de dominio, que justamente lo mantenía esclavizado a la naturaleza." [50] Si el proceso vital petrificado en la naturaleza se disuelve en acciones conscientes y planificadas de los hombres socializados, deben desaparecer entonces, como hemos dicho, los modos de la falsa conciencia.

Marx distingue dos formas básicas de la falsa conciencia: la mitología y la ideología. La mitología está condicionada negativamente desde el punto de vista económico. Al estadio de producción no desarrollada de la sociedad arcaica corresponde una naturaleza externa no comprendida:

> Toda mitología supera y domina y configura a las fuerzas naturales en la imaginación y mediante la imaginación: por lo tanto desaparece con el dominio real sobre esas fuerzas.[51]

Si en la mitología se expresa la coerción que ejerce la naturaleza física no dominada, en las formas de la conciencia ideológica se refleja el extrañamiento de las relaciones humanas, su cosificación en una potencia impenetrable, que domina fatalmente al hombre:

> Así como en la religión el hombre es dominado por el artificio de su propia cabeza, también en la producción capitalista lo es por el artificio de su propia mano.[52]

Marx espera que la organización socialista de la sociedad haga desaparecer todas las ideologías, en particular la religión:

> El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer en general cuando las relaciones de la vida práctica de la jornada cotidiana presenten diariamente a los hombres relaciones diáfanamente racionales entre ellos y con la naturaleza. La forma del proceso vital social, es decir del proceso material de producción, sólo se despoja de su velo místico cuando está, como producto de hombres libremente socializados, bajo el control consciente y planificado de éstos.[53]

Cuando el ser social de los hombres se vuelve en sí mismo racional, los reflejamientos mentales de este ser pierden su carácter

deformante. Cuando desaparecen enteramente, la praxis social incorpora lo que éstos en el fondo significan. Los deseos que la religión contiene en forma cosificada encuentran plena satisfacción.

Marx juzga aquí precipitadamente. Sólo la utopía realizada puede, como *praxis*, mostrar si en las imágenes espirituales denunciadas por ella como ideológicas hay algo más que apariencia que desaparece junto con la falsa sociedad, o si la religión se pone directamente con el ser del hombre, como quiere la apologética. Mientras no se establezca el orden realmente humano, el cristianismo, particularmente en la forma de teología negativa, en tanto remite al hecho de que aún no se ha pronunciado la última palabra sobre el destino de los hombres, mantendrá, cualquiera sea la posible mistificación, el recuerdo del hecho de que la esencia humana no se agota en los modos históricos que ha presentado hasta ahora.[54]

Frente a los malentendidos actuales respecto de lo que contiene la utopía marxista, nos pareció oportuno señalar ante todo el aspecto insuprimible del materialismo sobre el cual también Marx insistió enfáticamente, es decir aquello que vincula negativamente a la sociedad socialista con sus predecesoras históricas. Marx sólo ha mencionado raramente y con alusiones muy cautelosas lo que la separa positivamente de ella.[55] En primer lugar para no caer en sutilezas abstractas, como las que él critica en todo el socialismo primitivo y, en segundo lugar, para no falsificar la imagen de la nueva sociedad endosándole despreocupadamente categorías tomadas de la antigua.

Por más raramente que se haya manifestado Marx en su voluminosa obra respecto de la sustancia de la sociedad futura, hay un motivo que se mantiene idéntico en todas las etapas de su evolución: la emancipación *de todos los aspectos* de la naturaleza humana. El Marx de la época media y madura, más experto en economía, sabe que la condición esencial de la posibilidad de tal emancipación reside en que se abrevie la jornada laboral. Pero ya en el año 1847 dice en *Lohnarbeit und Kapital* [Trabajo asalariado y capital]:

> El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a su disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga.[56]

El problema de la libertad humana se reduce para Marx al del tiempo libre. En la sociedad racional no desaparece por cierto totalmente, como ya hemos explicado, la diferencia entre la esfera

vital económica y la extraeconómica. Pero como para mantenerse sobre la base de la posición alcanzada por las fuerzas productivas los hombres sólo necesitan dedicar una parte relativamente pequeña de su tiempo total, esta diferencia pierde algo de su carácter absoluto y fijo, característico de la historia clasista.[57] Si se elimina la división del tiempo vital en una parte principal, el "trabajo alienado", y una parte secundaria, el "no trabajo" [58] —división hasta ahora válida para la mayor parte de la humanidad—, si los hombres, en todos los dominios vitales, están activos "para sí" en sentido hegeliano, la cultura ya no constituye directamente lo opuesto del trabajo material. Esto en todos los dominios vitales, pues la referencia de Marx a la persistencia del reino de la necesidad que está establecido por la naturaleza no significa que sólo se atribuya un carácter verdaderamente humano al "desarrollo de las fuerzas humanas" [59] como fin en sí mismo, más allá del trabajo de carácter práctico. En el trabajo ya no alienado [60] cabe a los hombres retornar realmente a sí mismos recuperándose del extrañamiento de sus fuerzas esenciales, y reconocerse en el mundo exterior que ellos mismos trasformaron.

Según lo expresa claramente Marx en el *Rohentwurf* —donde critica el punto de vista de Adam Smith, según el cual el trabajo es directamente una maldición, y el reposo, en cambio, se identifica con la libertad—, el reino subsistente de la necesidad, una vez humanizado, puede trasformarse en una esfera de autorrealización humana tanto como el reino de la libertad que sobre aquél se basa:

> Que el individuo "en su situación normal de salud, fuerza, actividad, habilidad y pericia" también tenga necesidad de una porción normal de trabajo, y de la interrupción del reposo, parece algo que Adam Smith no percibe en absoluto. Por cierto que la medida del trabajo mismo parece establecida exteriormente por el fin a alcanzar y por los obstáculos que para alcanzarlo es necesario vencer mediante el trabajo. Que empero esta superación de obstáculos en sí misma es una manifestación de la libertad —y que además los fines exteriores se mantienen despojados de la apariencia de una necesidad natural meramente exterior y son puestos como fines que sólo el individuo mismo pone— y por lo tanto, como autorrealización, constituye una objetivación del sujeto y por ende libertad real, cuya acción consiste precisamente en el trabajo, es cosa que tampoco sospecha Adam Smith. Es verdad que tiene razón cuando afirma que en las formas históricas del trabajo, en el caso del esclavo, el siervo de la gleba, el asalariado, el trabajo siempre aparece

como algo repulsivo, como *trabajo impuesto desde fuera*, y por el contrario el no trabajo aparece como "libertad y felicidad".[61]

Como tendría que mostrarlo la *praxis* de una sociedad más racional, la esencia del trabajo es más rica que lo que permiten sospechar sus formas alienadas. Marx enumera las condiciones reales en las cuales el trabajo, en su opinión, puede trasformarse en *"travail attractif"*, en "autorrealización del individuo",[62] en una palabra, en trabajo libre:

> El trabajo de la producción material sólo puede mantener este carácter 1) si se pone su índole social, y 2) si es de carácter científico y al mismo tiempo trabajo general, no esfuerzo del hombre como fuerza natural deliberadamente adiestrada sino como sujeto que en el proceso de la producción aparece más bien en una forma meramente natural, creada por la naturaleza, que como actividad que regula a todas las fuerzas naturales.[63]

Cuando Marx no rechaza aquí el trabajo como tal sino sus formas históricas anteriores, tiene en vista la idea, que viene ya de Hegel, de que el trabajo no significa sólo padecimientos sino también siempre una humanización del hombre.[64] Con ello no se trasforma Marx de ninguna manera en apóstol de aquella metafísica vulgar del trabajo que se proclama hoy en los países del este con fines de dominio y que era ya cosa familiar entre los antiguos socialdemócratas, que celebraban el trabajo como redención, sin que se preguntan ni por asomo cómo actuaba éste en cada caso sobre el trabajador.[65]

La opinión de Marx acerca del trabajo en una "comunidad de hombres libres" [66] se puede formular más o menos así: los hombres no deben matarse trabajando como hasta ahora, pero tampoco se puede suprimir del todo el trabajo y poner en su lugar lo que hoy se llama ocupación del tiempo libre, en la cual los hombres desperdician su tiempo sin sentido y no obstante permanecen a la vez atados a los ritmos del mundo del trabajo y a su ideología. Así como el trabajo libre en general no es de ninguna manera para Marx mera ampliación cuantitativa de lo que hoy se entiende por él, tampoco la cultura es para él una realidad objetiva preexistente, que en una edición aumentada y mejorada deba beneficiar ahora a "todo el pueblo".[67] Sólo cuando el "tiempo inmediato del trabajo" cesa de estar en "oposición abstracta con el tiempo libre",[68] se puede llegar a un desplegamiento universal de las cualidades huma-

nas, que se traduzca por su parte en un nuevo estímulo del crecimiento de las fuerzas productivas:

El ahorro de tiempo laboral igual al aumento del tiempo libre, es decir del tiempo destinado al pleno desarrollo del individuo, que a su vez vuelve a actuar como máxima fuerza productiva sobre la fuerza productiva del trabajo.[69]

El despliegue de las fuerzas productivas no es nunca para Marx un fin en sí mismo. En última instancia el ahorro del tiempo de trabajo debe producir una restructuración del hombre:

El tiempo libre —tanto el dedicado al ocio como a una actividad más elevada— ha trasformado naturalmente a su posesor en otro sujeto, y como tal éste entra luego también en el proceso inmediato de producción.[70]

Con razón dice Thilo Ramm que esta teoría del surgimiento de un hombre nuevo constituye el núcleo más íntimo de la doctrina marxista.[71] Con su trasformación socialista el proceso productivo debe perder, según Marx, la "forma de la indigencia y la contraposición".[72] Esta trasformación tampoco es un fin en sí mismo y no desemboca, en un estadio correlativamente elevado de las fuerzas productivas, en un sistema coercitivo colectivista, sino en la real emancipación del individuo:

El libre desarrollo de las individualidades, y, por ende, no la reducción del tiempo de trabajo necesario para lograr un excedente sino en general la reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde luego la formación artística, científica, etc., de los individuos a través de su tiempo liberado y de los medios producidos.[73]

Con extraordinaria agudeza Marx objeta la habitual afirmación de los economistas, según la cual la eliminación de la libre competencia, que por lo demás el capital mismo cumple necesariamente o prepara en el curso de su desarrollo, equivale a la eliminación de la libertad en general:

De ahí [. . .] la absurdidad de considerar a la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana; y la negación de la libre competencia = negación de la libertad individual y de la producción social fundada sobre la libertad individual. Es precisamente sólo el libre

desarrollo sobre un fundamento limitado: el fundamento del dominio del capital. Este tipo de libertad individual es por lo tanto, al mismo tiempo, la más completa supresión de toda libertad individual y la completa sujección de la individualidad a las condiciones sociales que toman la forma de potencias materiales, más aun, de cosas omnipotentes, independientes de los individuos mismos que con ellas se relacionan.[74]

Marx refuta el argumento con sus propias armas. El individuo libre, que debería ser supuestamente protegido contra el socialismo, no ha existido nunca en toda la historia pasada en el sentido que proclaman los ideólogos, y sólo será resultado del socialismo correctamente entendido:

La relación social de los individuos entre sí como potencia independiente por encima de los individuos, se la represente como potencia natural, azar o en la forma que se quiera, es resultado necesario del hecho de que el punto de partida no es el individuo social Libre [la mayúscula es de Marx (A. S.)].[75]

El individuo social libre sólo puede surgir si se supera la división del trabajo, que para Marx es en el fondo idéntica a la división de las clases. En *La ideología alemana* cree Marx aún, a la manera romántica, en la posibilidad de una total supresión de la división del trabajo:

Es decir, tan pronto como el trabajo comienza a dividirse cada uno tiene un círculo determinado y exclusivo de actividad que se le impone y del cual no puede salir; es cazador, pescador o pastor o crítico crítico, y debe seguirlo siendo si no desea perder sus medios de vida, mientras en la sociedad comunista, donde nadie tiene un círculo exclusivo de actividad sino que puede perfeccionarse en el ramo que le plazca, la sociedad regula la producción general y precisamente de esta manera me hace posible que hoy haga esto y mañana aquello, que de mañana vaya de caza, por la tarde a pescar y por la noche a apacentar el ganado, y que me dedique a criticar después de la cena, como me venga en gana, sin trasformarme en cada caso en un cazador, un pescador, un pastor o un crítico crítico.[76]

En todos los casos en que Marx consideró posteriormente el problema, incluso en forma más concreta, partió de la tendencia ínsita en la estructura misma de la realidad industrial a eliminar de una manera más o menos completa la división del trabajo.[77] El

desarrollo ulterior de la maquinaria tiene para Marx no sólo un efecto de utilidad económica inmediata sino que al mismo tiempo trae como consecuencia una humanización del proceso laboral. Así, en *Miseria de la filosofía*, Marx escribe:

Lo que caracteriza a la división del trabajo en la fábrica mecanizada es el hecho de que éste ha perdido todo carácter de especialización. Pero desde el momento en que cesa todo desarrollo particular se hace sentir la necesidad de universalidad, el esfuerzo en pos de un desarrollo multilateral del individuo. La fábrica automática elimina a los especialistas y la particularidad de los oficios.[78]

En *El capital* Marx se ocupa detenidamente de la superación tecnológicamente condicionada de la división del trabajo. Se hace allí evidente que para él hay hechos determinados e inmanentes a la técnica, que son relativamente indiferentes respecto de la organización social de ésta. La producción mediante máquinas es siempre para Marx, sin perjuicio de su empleo burgués o socialista, un progreso respecto del artesanado y la manufactura:

Mientras el artesanado y la manufactura constituyen el fundamento general de la producción social, la subordinación del productor a una rama exclusiva de la producción, o sea la destrucción de la multiplicidad originaria de su ocupación, es un momento necesario del desarrollo [. . .]. Es característico que hasta el siglo XVIII inclusive se llamara misterios (*mysteries, mistères*) a los oficios particulares, y que su obscuridad sólo pudiera penetrarla el iniciado empírica y profesionalmente. La gran industria rasgó el velo que ocultaba a los hombres su propio proceso social de producción y hacía enigmáticas unas para otras las ramas de la producción particularizadas por un proceso natural, que hasta resultaban misteriosas para el iniciado en cada una de ellas. El principio de la gran industria, de resolver en sus elementos constituyentes todo proceso de producción, en y para sí y en principio sin tener en cuenta la mano del hombre, creó toda la ciencia moderna de la tecnología.[79]

Las diversas formas aisladas de los procesos de producción se resuelven para ésta en aplicaciones sistemáticas de la ciencia natural. En el *Rohentwurf* Marx expresa con énfasis la idea de que la incesante trasformación de la naturaleza en industria prosigue también bajo las condiciones del socialismo. La unidad de conciencia y trasformación de la naturaleza, tal como se realiza en

gran estilo en la industria, debe llegar a ser aun más determinante en el futuro para los procesos de producción. Marx entrevé la perspectiva de la *total socialización* de éstos, que trasforma cada vez más el papel del trabajador en el del *"supervisor y regulador"* [80] técnico:

El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su principal agente. En esta trasformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre, ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza general productiva, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social.[81]

En otro pasaje Marx describe el carácter científico del proceso de producción en los siguientes términos:

Es éste al mismo tiempo disciplina, considerado en relación con el hombre en devenir, y ejercicio práctico, ciencia experimental, ciencia materialmente creadora y en proceso de objetivación respecto del hombre devenido, en cuya cabeza existe el saber acumulado de la sociedad.[82]

Marx percibe claramente que la penetración universal y científica de los procesos laborales tal como él la exige, el desarrollo superior de la maquinaria y la abreviación consiguiente del tiempo de trabajo sólo son posibles si la sociedad cambia fundamentalmente su sistema educativo, y también en este terreno pone en consonancia sus relaciones con el estadio que han alcanzado las fuerzas productivas espirituales y materiales.

En *El capital* se encuentran algunas observaciones pedagógicas muy interesantes al respecto. A la unidad entre proceso cognoscitivo y proceso de trasformación de la naturaleza, producida por la industria, debe corresponder la unidad de la enseñanza teórica y práctica de los niños:

Del *sistema fabril*, tal como se lo puede seguir en detalle en *Robert Owen*, surgió el germen de la *educación del porvenir*, que para *todos* los niños por encima de una determinada edad vinculará el *trabajo productivo* con la *enseñanza* y la *gimnástica*, no sólo como método para

el aumento de la producción social sino también como el único método para producir hombres desarrollados en todos sus aspectos.[83]

Marx piensa en escuelas politécnicas que proporcionen conocimientos científico-naturales e introduzcan prácticamente en el manejo de los instrumentos más comunes de producción.[84] Con ello debe llegarse a obtener ante todo "la disponibilidad absoluta del hombre para las cambiantes exigencias del trabajo".[85] En segundo lugar, y esto es naturalmente lo esencial para Marx, debe eliminarse la "anexión vitalicia de un hombre entero a una operación de detalle".[86] A partir del especialista limitado debe originarse el "individuo totalmente desarrollado", "para el cual las distintas funciones sociales son modos de actividad que se remplazan entre sí".[87]

Por cierto, las consideraciones de la época de la madurez de Marx acerca de la división del trabajo se vinculan con motivos correspondientes de sus primeros escritos. Pero si se las confronta, por ejemplo, con los pasajes de *La ideología alemana* citados más arriba, aquéllas resultan mucho más prudentes. En *El capital* ya no se habla de una total supresión de la división del trabajo en una sociedad más racionalmente organizada, sino de una *"supresión de la vieja división del trabajo"*,[88] que resulta por sí misma del desarrollo de la industria.

No sólo el trabajo mismo y una determinada manera de su división son para Marx insuprimibles. Junto con el trabajo sigue siendo decisivo el *tiempo socialmente necesario* para la producción de determinados bienes, aunque los productos del trabajo no asuman ningún carácter de mercancías. Marx dice al respecto en el *Rohentwurf*:

> Presupuesta la producción colectiva, sigue siendo naturalmente esencial la determinación del tiempo. Cuanto menos tiempo necesite la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo ganará para otras producciones, tanto materiales como espirituales. Como en el caso de un individuo en particular, la universalidad de su desarrollo, de su goce y de su actividad depende del ahorro de tiempo. Economía de tiempo: a eso se reduce finalmente toda economía.[89]

Así como el tiempo determina la medida de libertad más allá de la praxis material necesaria, también, inversamente, determina el grado de humanización que se puede alcanzar dentro de esa praxis. Acerca del papel económico del tiempo como tiempo de

trabajo en una sociedad libre del fetichismo de las mercancías, dice Marx en *El capital*:

El tiempo de trabajo desempeñaría [. . .] un doble papel. Su distribución socialmente planeada regula la proporción justa de las distintas funciones del trabajo respecto de las diversas necesidades. Por otra parte, el tiempo de trabajo sirve a la vez como medida de la participación individual de los productores en el trabajo común, y por lo tanto también en la parte del producto común individualmente consumible. Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y sus productos del trabajo siguen siendo en este caso diáfanas y simples, tanto en la producción como en la distribución.[90]

Cuando Marx dice en este pasaje que el quantum de trabajo del individuo sirve como medida de los medios de goce que afluyen a él, tiene en vista la fase primera e inferior de la sociedad comunista, de la cual se dice en *Crítica del programa de Gotha*, que "en todo respecto, económico, moral, espiritual, está aún marcada [. . .] con los signos maternos de la antigua sociedad, de cuyo seno proviene".[91] La sociedad no ha superado aún el precetpo burgués de que el que no trabaja no debe comer. La socialización cumplida de los medios de producción no excluye en principio, de ninguna manera, que sigan existiendo notables diferencias de rédito.

Marx reconoce la desigual dotación física y espiritual de los individuos y la diferente capacidad de realización que de ésta resulta, como presupuesto de la desigualdad legal. "El derecho no puede ser nunca más elevado que la estructuración económica y el desarrollo cultural de la sociedad, condicionado por aquélla."[92]

Ocurre de otra manera en una segunda fase superior:

En una fase más elevada de la sociedad comunista, luego que ha desaparecido la subordinación servil de los individuos a la división del trabajo, y también, por lo tanto, la oposición entre trabajo espiritual y corporal; después que el trabajo se ha convertido no sólo en medio de vida sino incluso en la primera necesidad vital; después que con el desarrollo general del individuo han crecido también las fuerzas de producción y fluyen más plenamente todas las fuentes de la riqueza cooperativa, sólo entonces se puede cruzar el estrecho horizonte del derecho burgués y puede la sociedad escribir sobre sus banderas: ¡De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades![93]

Con la idea de que en una sociedad justa las necesidades del individuo y no su capacidad y productividad laboral, física o espiri-

tualmente condicionada, deben ser en última instancia la medida de sus goces, Marx retoma directamente un motivo de *La ideología alemana*. En un artículo contra Kuhlmann redactado por él y presumiblemente retocado por Moses Hess, se dice:

> Pero uno de los principios esenciales del comunismo, por el cual éste se diferencia de todo socialismo reaccionario, consiste en el punto de vista empírico, basado en la naturaleza del hombre, de que las diferencias de la *cabeza* y de las capacidades intelectuales no determinan en general ninguna diferencia de *estómago* y de necesidades físicas; que por consiguiente el falso principio "a cada uno según sus capacidades", basado en las relaciones vigentes para nosotros, en la medida en que se relaciona con el placer en sentido estricto, debe trasformarse en el principio: *a cada uno según su necesidad*; que, en otras palabras, la *diferencia* en la actividad, en los trabajos, no fundamenta ninguna *desigualdad*, ningún *privilegio* de posesión y goce.[94]

Como en la *Crítica del programa de Gotha*, aquí también se supera el limitado precepto burgués según el cual el trabajo constituye la medida del goce, y se lo remplaza por el principio de que solamente las necesidades ponen un límite al goce.

El eudemonismo marxista no parte del principio abstracto-general del tiempo de trabajo, cuya igualdad formal para todos incluye justamente la desigualdad material, sino de las necesidades físicas y espirituales inmediatas de los hombres en su diversidad. Los defectos de la vieja sociedad sólo se pueden eliminar, según dice Marx, en tanto se remplace justamente el derecho igual por el derecho desigual,[95] lo que por cierto presupone que esté disponible en conjunto una cantidad suficiente de bienes y, por lo tanto, de ello no surja daño para nadie. La igualdad social no significa que se mida a todos por el mismo rasero, sino precisamente que se haga justicia a la riqueza y diversidad de los deseos individuales.

En general Marx remite continuamente a la mutabilidad histórica de las necesidades y tendencias instintivas humanas. Así, reprocha a Proudhon el hecho de que éste no comprenda "que la historia entera sólo es una trasformación continuada de la naturaleza humana".[96]

La cuestión respecto a qué apetitos desaparecerán y cuáles se desarrollarán en una sociedad libre del fetiche de las mercancías y por lo tanto de la coerción para el consumo, no se puede resolver abstractamente. Esto explica muy bien, entre otras cosas, la circuns-

tancia de que Marx, en ningún pasaje de su obra en que hable del hombre total del futuro, entre en detalles respecto de la conducta sexual de este hombre. Marx está por cierto consciente de que la gran industria, "con el rol decisivo que asigna a las mujeres, los adolescentes y los niños de ambos sexos en los procesos de producción socialmente organizados más allá de la esfera doméstica", constituye el nuevo fundamento económico para una forma superior de la familia y de la relación entre los sexos".[97] Si Marx, con razón, había objetado anteriormente a la filosofía de Feuerbach que ésta reducía la comunidad humana a la vinculación de la especie y, en la medida en que concebía este concepto en forma práctica, al acto sexual, y había sostenido en cambio que lo que importaba era, ante todo, la relación de los hombres en la producción, ahora en *El capital*, donde se enfoca por primera vez de un modo real y concreto "la forma superior de la familia y de la relación entre los sexos" más allá de la esfera económica, Marx considera esta posible forma superior exclusivamente bajo el aspecto de una humanización de las relaciones económicas:

> Es por supuesto igualmente necio tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia, o la romana antigua o la griega o la oriental, que por lo demás constituyen entre sí una serie histórica progresiva. También es evidente que la composición del personal de trabajo combinada sobre la base de individuos de ambos sexos y de las más diferentes edades, aunque sea, en su forma naturalmente brutal y capitalista, donde el trabajador existe para el proceso de producción y no éste para aquél, pestífera fuente de corrupción y esclavitud, si se dan las relaciones correspondientes deberá trasformarse, por el contrario, en fuente del desarrollo de cualidades humanas.[98]

Thilo Ramm habla con toda razón de una concepción muy rigurosa del matrimonio en Marx. Se puede compartir también su opinión de que en "la concepción de la libertad de Engels [. . .] [atribuye] a la sensibilidad y a la instintividad un peso mucho mayor que Marx, que las mantiene limitadas mediante la exigencia de la autorrealización moral".[99] Engels nos hace recordar en sus escritos, hasta en los detalles de la exposición, al Iluminismo francés, mientras la actitud de Marx corresponde más bien al idealismo alemán, y en verdad a la ética kantiana, por lo ascético que él se muestra incluso en la formulación de juicios morales.

Existen ciertas diferencias entre Marx y Engels en lo que respecta a la cuestión de la conducta moral del hombre en la nueva sociedad,

aunque el programa trazado por Engels en el *Anti-Dühring*, de una vida que garantice a los hombres "la formación y ejercicio completamente libre de sus capacidades físicas y espirituales",[100] no se diferencie del programa del hombre total que desarrolla Marx en *El capital.*

En su escrito *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado], del año 1884, Engels trata el problema de las relaciones sexuales en la sociedad futura de una manera que difícilmente hubiese encontrado coincidencia por parte de Marx. Con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, también la familia pierde su función económica tradicional. Cesa la esclavitud de la mujer. Lo que resta, según Engels, es una monogamia cuya única base es la inclinación efectiva de los partícipes. Sólo mientras ésta subsiste puede subsistir el matrimonio:

> Sólo es moral el matrimonio fundado sobre el amor, y también sólo aquél en que el amor persiste. Pero la duración del ímpetu del amor sexual individual es muy diversa según las personas, especialmente en los hombres, y una cesación positiva de la inclinación o su sustitución por por una nueva pasión amorosa hace que el divorcio sea un beneficio tanto para ambas partes como para la sociedad. Sólo se ahorrará a la gente el tener que pasar por la inútil suciedad de un proceso de divorcio.[101]

Pero tampoco Engels va por cierto más allá de tales consideraciones. También aquí queda reservado a la *praxis* social establecer cómo se configurarán las relaciones entre los hombres bajo condiciones libres de la coerción económica.

Marx deriva su exigencia de una emancipación de todas las fuerzas esenciales humanas, del análisis del doble carácter de la sociedad burguesa, que para él consiste en que esta sociedad no sólo produce la degradación de los hombres sino también los medios para su definitiva liberación:

> Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, así como sus propias vinculaciones comunitarias, están también sometidas a su propio control comunitario, no son un producto de la naturaleza sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las capacidades, en las cuales se hace posible *esta* individualidad, presupone precisamente la producción sobre la base de los valores de intercambio, que no sólo produce por primera vez con su generalidad el extrañamiento del individuo respecto de sí mismo y de los demás, sino también la generalidad y universalidad de sus relaciones y posibilidades.[102]

En *El capital* se afirma con pleno énfasis que la eliminación del modo de producción que ha existido hasta hoy significa al mismo tiempo su "superación". Esta superación no consiste en su simple negación sino en la negación de la negación, en tanto ésta reproduce a un nivel más elevado la propiedad individual y las cualidades humanas que con ella se han hecho posibles bajo las relaciones capitalistas, "sobre la base de la conquista de la era capitalista: la cooperación y la posesión en común de la tierra y de los medios de producción creados por el trabajo mismo".[103]

La idea de que la relación más racional de los hombres entre sí y con la naturaleza conserva en sí superado todo el desarrollo ocurrido hasta ahora, muestra al mismo tiempo claramente que Marx no cree que los hombres puedan retornar a la ingenua inmediatez de la vida natural, de la cual ni siquiera consta que haya existido alguna vez, como suponían los románticos ya escarnecidos por Hegel a raíz de esa idea.[104] También Lenin se expresa de una manera crítica a este respecto:

> Es un necio cuento que el hombre primitivo le afluyese lo que necesitaba como libre don de la naturaleza [. . .]. No ha existido nunca una edad de oro y el hombre primitivo gemía verdaderamente bajo la presión de las dificultades de la existencia, de las dificultades de la lucha con la naturaleza.[105]

La naturaleza es más bien lo que debe ganarse a la coerción natural de la historia anterior, no algo positivo a lo cual los hombres deberían simplemente retornar.

Por cierto, luego de eliminada toda ilusión respecto de la posibilidad de un acceso inmediato a la naturaleza, y una vez aclarado que la naturaleza seguirá sirviendo como medio y material del hombre en su autorrealización histórica, continúa abierto el inevitable problema respecto de si en el futuro no se podrá anular la proscripción bajo la cual está el ser natural y nuestra relación con él en un mundo en el cual todo toma carácter de mercancía, nada vale en su propia peculiaridad sino sólo en la medida en que se trasforma en medio de intercambio por otra cosa. Justamente porque el mundo trata al hombre más bien como objeto de usufructo, el elogio de la naturaleza asume un tácito carácter mendaz e ideológico cuando no se la considera bajo el aspecto de la utilización económica inmediata, como ocurre por ejemplo cuando se la contempla desde un ómnibus de turismo. Si la naturaleza cesa de ser meramente materia prima, tampoco necesita ya que se la adore.

Quizá ningún otro escritor actual haya captado mejor que Bertold Brecht la distorsionada relación del hombre con la naturaleza en la sociedad de las mercancías. Así como el sujeto trascendental de Kant constituye el mundo de los fenómenos, también el proceso vital social en la era del capitalismo tardío constituye toda conciencia de la naturaleza y la naturaleza misma.[106] En el trabajo, las organizaciones artificiosas de los hombres frente a la naturaleza se trasforman directamente para ellos en conducta natural, y ésta asume los rasgos de lo convulsionado e incluso de lo patológico. Esto es lo que piensa el señor Keuner en *Kalendergeschichten* de Brecht, cuando dice:

Es necesario para nosotros hacer un uso parsimonioso de la naturaleza. Al permanecer sin trabajo en la naturaleza se cae fácilmente en un estado morboso, a uno le ataca algo parecido a la fiebre.[107]

Una sociedad que siguiera por cierto alimentándose mediante su intercambio orgánico con la naturaleza, pero que al mismo tiempo estuviera estructurada de manera que pudiera renunciar a la explotación excesiva de ésta, permitiría hacer resaltar aun más claramente la verdad del momento realista en la teoría del conocimiento de Marx, es decir que la naturaleza es *también* algo existente en sí, independientemente de la intervención manipuladora de los hombres. Se haría así justicia a la verdad del materialismo, que no considera a las cosas como ya elaboradas a priori, sino que, por así decirlo, les permite terminar su discurso. Sin que Brecht esté plenamente consciente de estas implicaciones filosóficas, también en este caso pone palabras acertadas en boca de su señor Keuner:

Preguntado sobre su relación con la naturaleza, el señor K. dijo: "A veces al salir de mi casa me agradaría ver algunos árboles. Sobre todo porque con su distinta apariencia según los momentos del día y las épocas del año alcanzan un grado tan particular de realidad. Y con el tiempo también nos desconcierta ver siempre en las ciudades sólo objetos de uso, casas y calles, que deshabitadas serían vacías y si no se las utilizara no tendrían sentido. Nuestro peculiar ordenamiento social nos hace contar incluso a los hombres entre tales objetos de uso, y por ello los árboles tienen, al menos para mí que no soy un carpintero, algo que tranquiliza con su independencia, prescindente de mí, y yo espero incluso que tengan también para los carpinteros algo en sí, que no pueda ser explotado".[108]

El problema aquí planteado, respecto de la medida en que una sociedad más humana podría entrar también en una nueva relación con la naturaleza extrahumana, ha sido discutido con extraordinario empeño por los intérpretes de Marx. En la época de su madurez, Marx eliminó también en este punto algunos aspectos de las tesis que sostenía en sus escritos juveniles. Ya no habla más de una "resurrección" de la naturaleza entera. La nueva sociedad debe beneficiar únicamente a los hombres, y es por cierto evidente que a costa de la naturaleza externa. Ésta debe ser dominada con gigatescos medios tecnológicos y el gasto mínimo en trabajo y tiempo, y servir a todos los hombres como sustrato material de todos los bienes de consumo imaginables.

Cuando los autores se lamentan de que hasta ahora la naturaleza haya sido saqueada de un modo abominable, no lo hacen porque estén preocupados por la naturaleza misma sino por consideraciones de conveniencia económica. Así por ejemplo escribe Engels en *Dialéctica de la naturaleza*:

> Todos los modos de producción hasta nuestros días se han desarrollado teniendo sólo en vista el efecto útil más próximo e inmediato del trabajo. Las consecuencias ulteriores que sólo se manifiestan más tarde y actúan mediante la repetición paulatina y la acumulación, se pasaban totalmente por alto.[109]

En el futuro no podrá cesar el usufructo de la naturaleza, pero las intervenciones humanas en ella tendrán que racionalizarse de modo que también sus efectos a distancia sean controlables. De este modo la naturaleza debe ser privada poco a poco de la posibilidad de vengarse de los hombres por las victorias de éstos sobre ella.[110]

Karl Kautsky se ocupa, en *La concepción materialista de la historia*, de los límites que están fijados en el socialismo al progreso respecto del reencuentro-consigo-misma de la naturaleza extrahumana. Kautsky habla de la regresión y desaparición de muchas especies animales y vegetales, que a través del socialismo sólo podría limitarse, pero no suprimirse enteramente:

> Por más cuidado que ponga el socialismo respecto de las plantas y animales raros, el progreso del cultivo del suelo llevará todavía a la extinción a algunas de sus especies.[111]

Probablemente Kautsky juzga en conjunto de una manera demasiado optimista la posibilidad de un desarrollo futuro autónomo

de la naturaleza extrahumana. Antes que preguntarse acerca del sueño del joven Marx, de una humanización de la naturaleza que debía incluir al mismo tiempo la naturalización del hombre, habría que hacerlo respecto de si la sociedad futura no se trasformará en una gigantesca maquinaria, si no ocurrirá lo que se dice en la *Dialéctica del iluminismo* al referirse a la "sociedad humana como una ruidosa perturbación masiva en la naturaleza".[112] Queda, en el mejor de los casos, la vaga esperanza de que los hombres reconciliados consigo mismos aprendan, en el sentido de la filosofía de Schopenhauer, a ejercer una mayor solidaridad que hasta ahora con las criaturas oprimidas, y que la protección de los animales en una sociedad justa ya no sea una especie de capricho privado.[113]

Bloch, con su filosofía de la esperanza, es quien se ocupa de la manera más exhaustiva, dentro de la literatura marxista, del tema de una "resurrección" justamente también de la naturaleza extrahumana bajo las condiciones de una sociedad racional, que había sido planteado por Marx en su juventud y por el socialismo temprano en general.

La problemática de Bloch tiene dos aspectos vinculados entre sí. Por un lado, se trata del problema gnoseológico-sociológico de una nueva relación del hombre con el objeto en su producción y, por otra, del problema metafísico de un "sujeto natural" y de la cuestión, con éste vinculada, del carácter inconcluso de la naturaleza objetiva.

En lo que se refiere a la nueva relación con el objeto, en su ensayo titulado *Über Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, politsch gefaBt* [Sobre la libertad y la legalidad objetiva desde el punto de vista político], Bloch describe la relación de la humanidad socializada con la naturaleza de la siguiente manera:

> Frente a ella no hay, desde un punto de vista socialista, ni una explotación excesiva e irracional (en que el sujeto ganancioso predomina sobre todo lo demás), ni la ingenua pureza natural o la directa divinización de la esfera natural dada.[114]

Bloch le reprocha a la técnica burguesa que la mediación que ella produce entre la naturaleza y el hombre tiene en sí "una relativa exterioridad por su carácter predominantemente matemático-cuantitativo".[115] Esta mediación, como explica más detalladamente Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*, es de una "esencia artificial-abstracta".[116] Con esto Bloch se refiere en particular al astuto entrelazamiento de los fines humanos con las leyes propias de la naturaleza

en el proceso laboral, tal como Hegel lo expuso y como lo entendió igualmente Marx en su análisis económico.[117] Un pasaje del *Rohentwurf* muestra claramente que Marx percibe su coincidencia con Hegel en lo que respecta a la relación existente entre la teleología del trabajo y la ley natural:

> La naturaleza se trasforma [. . .] en puro objeto para el hombre, en pura cosa de utilidad; deja de ser reconocida como potencia para sí; y el conocimiento teórico mismo de sus leyes autónomas aparece solamente como argucia para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o como medio de producción.[118]

Resulta muy incierto que en este estado de cosas se puedan introducir cambios esenciales bajo las relaciones poscapitalistas. ¿Cómo podrían los hombres evitar en el futuro un astuto engaño y una superchería de la naturaleza tal como las que para Hegel y Marx caracterizan el proceso laboral telético? El hecho de que el reino de la necesidad siga existiendo mientras haya historia humana, significa precisamente también que los hombres se ven forzados esencialmente a intervenir en la naturaleza, luchar con ella y apropiársela. Como ya hemos señalado anteriormente en los más diversos contextos, no es casual que Marx se represente casi siempre el proceso de producción en sus momentos simples y abstractos y no en la determinación histórica que asume en cada caso:

> Así como no saborea el trigo quien lo ha cultivado, tampoco este proceso muestra en qué condiciones se desarrolla, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo el ojo inquieto del capitalista, si lo realiza Cincinato al arar sus pocas yugadas o el salvaje que mata un animal con una piedra.[119]

Si para Marx la situación laboral en su conjunto presenta siempre, a través de toda la mutación histórica, los mismos momentos, esto vale sobre todo también para la relación técnicamente mediada que se establece en la época moderna entre los hombres y la naturaleza. Por más que esta relación se esfuerce en trasformar lo en-sí de las cosas en un para-nosotros, sin embargo las formas impuestas por los hombres a la sustancia natural —por oposición a las originarias y propias de ésta— siguen siendo finalmente algo exterior e indiferente.[120] Incluso aunque se acreciente la mediación, la naturaleza no se trasformará en algo totalmente "hecho" por nosotros, como dice Marx remitiéndose a Vico.[121] En esto se expresa el signo distintivo esencial entre dialéctica idealista y materialista: en Marx

no se llega a una plena reconciliación de sujeto y objeto ni siquiera en el caso de un mundo verdaderamente humanizado. Esto es lo que desbarata la esperanza filosófica de identidad de Bloch. La grandiosa técnica surgida con la burguesía sigue siendo relativamente indiferente en sus momentos principales, incluso respecto de una forma ya no burguesa de su organización social. No es, entonces, de ninguna manera, sólo el interés capitalista lo que hace que se frustre la posibilidad de una "física más amplia" [122] entrevista por Bloch. No sólo los hombres seguirán venciendo con su astucia a la naturaleza, cosa que Bloch critica, sino que con sus fuerzas productivas aumentadas en escala gigantesca difícilmente pueda realizarse la relación no matemática y cualitativa con los objetos, ideal que acaricia Bloch.

Lo que habría que salvar en la idea de una relación, por así decirlo, ingenua, no cuantificadora y calculadora con la naturaleza, es la esperanza de que los hombres, una vez que por obra de su forma de sociedad sean disuadidos de comportarse primordialmente unos respecto de otros bajo la perspectiva de la utilidad económica, puedan dejar también a las cosas exteriores algo de su autonomía, de la "realidad" de que habla Brecht. En tal sociedad no se distorsionaría la mirada dirigida a las cosas de la naturaleza, sino que tendría algo de la tranquilidad y el abandono que rodean a la palabra "naturaleza" en el sistema de Spinoza.

El otro aspecto de la problemática de Bloch se vincula con el ya expuesto en la medida en que éste piensa que el material natural que se une con el trabajo humano debería manifestarse como "sujeto natural" cuando la técnica burguesa abstracta se libere de lo que él denomina "técnica concreta de la alianza": [123]

Así como el marxismo ha descubierto en los hombres trabajadores el sujeto de la historia que se produce realmente a sí mismo, y que sólo se puede descubrir y realizar plenamente con el enfoque socialista, es también verosímil que el marxismo avance en la técnica hasta llegar al sujeto desconocido de los procesos naturales, que aún no se ha manifestado en sí mismo: el que media a los hombres consigo, a él con los hombres, y a él consigo mismo.[124]

Bloch determina más detalladamente el carácter metafísico manifiesto de su "sujeto natural", de la siguiente manera:

[. . .] el concepto de un sujeto dinámico en la naturaleza es, en última instancia, un sinónimo del impulso hacia la esencia de la cosa (el agente material más inmanente) que no se ha manifestado aún en lo real [. . .]. En este estrato, por lo tanto, *que es el más inmanente que existe en el*

*plano material*, reside la verdad de lo que se ha definido como sujeto de la naturaleza.[125]

No interesa en qué medida estas consideraciones de Bloch se remontan a la filosofía renacentista, a Jacob Böhme o a la especulación romántica sobre la naturaleza de Schelling, pues en todo caso son en conjunto inconciliables con una posición materialista, sea ésta limitadamente científico-natural, o dialéctica, como la marxista.

Sin duda el "nuevo materialismo" [126] de que habla Marx en las *Tesis* lleva más allá de toda la historia del materialismo precedente, en la medida en que ya no considera la realidad natural únicamente bajo la forma del *objeto*",[127] es decir como un mundo de cuerpos muertos y mecanicofísicos, sino también bajo la forma del sujeto, según el punto de vista de la praxis trasformadora. Por más que en este caso la realidad deje de ser algo "dado" meramente contemplativo, sigue siendo sin embargo, justamente porque también es mediada por el hombre, un *mundo objetivo* existente en sí. El límite imposible de suprimir entre sujeto y objeto del trabajo es para Marx, al mismo tiempo, el límite entre sujeto y objeto del conocimiento.[128]

Justamente la filosofía de la identidad de Bloch suprime este límite, como vemos de nuevo cuando éste —al menos hipotéticamente— tiende a considerar a toda la realidad, en coincidencia con Hegel, como un sujeto absoluto que se media consigo mismo. Que este sujeto deba ser un "sujeto natural" no importa mucho en este caso, y sólo tiene significación terminológica frente al elemento idealista que caracteriza por principio a tal concepción. El hecho de que se hable del "impulso hacia la esencia de la cosa aún no manifestado en la realidad", aunque se lo caracterice como "el más inmanente en el plano material", testimonia plenamente que Bloch sostiene el credo idealista según el cual el mundo tendría "como fundamento" un principio último de ser, que se engendra a sí mismo. Pero tal principio es extraño a la filosofía marxista. El mejor ordenamiento humano no es para ella "una realización sensible del proceso cósmico", idea que irrumpe reiteradamente en Bloch, como ya hemos mostrado en otros pasajes.[129] El único *sujeto* surgido de la naturaleza y que actúa teleológicamente en ella es, para Marx, el hombre, que debe confirmarse trabajando sobre lo que justamente no es subjetivo: sobre la naturaleza material externa.

Mientras la historia humana, como trata de mostrar Marx, representa una sucesión de leyes cualitativamente distintas, y ligadas en

cada caso en forma de sistema, en el contexto legal de la naturaleza física no hay en el fondo ningún cambio, como dice con toda razón Engels —al cual Bloch critica tácitamente en este respecto— en la *Dialéctica de la naturaleza*:

La materia se mueve en un círculo eterno [...] y en éste no hay nada eterno salvo la materia que se trasforma y mueve eternamente, y las leyes según las cuales ésta se trasforma y mueve.[130]

Frente a este punto de vista, que es también propio de Marx, según el cual la naturaleza en sus leyes es algo en cierto modo *ya dado*, y las modificaciones provocadas por sus propias fuerzas, en comparación con las socialmente condicionadas y con las de la sociedad misma, son insignificantes y se extienden a largos períodos de tiempo, Bloch juega, pese a todas las objeciones que ocasionalmente formula contra sí mismo, con la idea de una no conclusividad objetiva de las leyes de la naturaleza, y más aún, de una correspondencia cosmogónica con el tránsito marxista de la prehistoria de la humanidad a su historia real:

*La naturaleza que se manifiesta definitivamente, no de otro modo que la historia que se manifiesta definitivamente, reside en el horizonte del futuro*, y sólo hacia este horizonte se dirigen también las categorías mediadoras de la técnica concreta, previsibles para el futuro [...] La naturaleza no es un pasado sino *el lugar de construcción aún no desocupado, el instrumento de construcción todavía no adecuadamente disponible para la casa humana aún no adecuadamente disponible*.[131]

No se puede establecer con exactitud adónde quiere ir Bloch con esta utópica latencia y no conclusividad de la naturaleza no humana. En particular, no se ve en qué medida la forma superior de intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, a que aspira Marx, "libera nuevamente las fuerzas constructivas de una naturaleza congelada".[132] No puede por cierto tratarse de una "nueva" liberación de las fuerzas naturales por obra de la sociedad superior. No hay ningún camino que no reconduzca a las *qualitates occultae*, detrás de las cuales se escondían relaciones cuantitativas desconocidas. No es posible una reconciliación del concepto condicionado por la producción material moderna y la ciencia de la naturaleza con una imagen precientífico-cualitativa y en el fondo mágico-animista de la naturaleza,[133] que Bloch entrevé sin confesarlo cuando critica el carácter abstracto de lo que llama naturaleza de la

sociedad moderna. Desde el comienzo el dominio sobre la naturaleza implica una descualificación y objetivación de ésta.

Aunque la especulación de Bloch sobre la naturaleza, que se propone ser también una interpretación del materialismo dialéctico, no sólo va más allá de Marx con su ampliación metafísica y cosmológica del problema marxista de la naturaleza, sino que termina por apartarse totalmente de él,[134] señala sin embargo, al mismo tiempo, un aspecto del concepto marxista de naturaleza que en todo caso prácticamente no ha sido observado hasta ahora. Marx no entiende exclusivamente de un modo cuantificador y científico natural a la naturaleza que actúa sobre las relaciones sociales entre los hombres, por más que su lenguaje abunde en términos científico-naturales.[135] El hecho de que la naturaleza aparezca bajo la categoría de la praxis humana no es algo exterior al concepto de ésta. En el trabajo —para Marx sobre todo en el trabajo correctamente organizado— la naturaleza exhibe a los hombres un aspecto más diferenciado, y por así decirlo "más natural" que en el laboratorio. En el laboratorio se la determina según la pregunta que se le plantea. Es producto de la problemática que en cada caso predomine, determinada por el desarrollo científico. En la forma del material de trabajo la naturaleza se presenta *también* a los hombres como algo cualitativamente determinado, como el cuerpo de ellos mismos a apropiar. El reino de las fuerzas naturales tiene para Marx algo del "esplendor poético y sensual" [136] renacentista, que él, en *La sagrada familia*, capta en el concepto de materia del materialismo baconiano, ya orientado hacia la técnica. Ese reino no es sólo un gigantesco *material*, que está presente bajo todas las condiciones sociales de existencia de los hombres en todas sus manifestaciones fenoménicas, sino al mismo tiempo un *potencial*, cuya actualización extensiva e intensiva se produce según el estadio alcanzado en cada caso por las fuerzas de producción. Hay en la naturaleza una cierta disponibilidad para la formación por parte del hombre, que tiende a llevar adelante el proceso natural de creación, a superarlo. La actividad humana hace parir a la naturaleza, según una expresión de Benjamin, "las creaciones que dormitan como posibilidades en su seno",[137] la ayuda a expresar lo que ella es en sí.

En consideraciones de esta clase todo es cuestión de matices. Es falsa, por exageradamente teleológica, la idea de una íntima disponibilidad de la sustancia para su formación por el hombre, con lo cual la naturaleza se trasforma en una "coproductora", cuando se piensa, como Bloch, que la técnica se funda directamente en una "tendencia objetiva del mundo hacia la producción.[138] Por más

que la constitución de la sustancia natural pueda redundar en beneficio de la apropiación humana —todos los fines humanos se sirven de las leyes que rigen a esa sustancia—, tanto Marx como Hegel, que en este problema se muestra notablemente materialista, sostienen que la coproducción de la naturaleza en el trabajo incluye también siempre el hecho de que lo que los hombres se proponen hacer con la naturaleza sea algo muy profundamente extraño y externo a ella. Incluso en el socialismo.

Cuando Marx habla de las "potencias aletargadas" [139] en la naturaleza, se trata siempre de la posibilidad objetiva que ofrece la naturaleza de ser trasformada en determinados valores humanos de uso. La fantasía apocalíptica de Bloch deja en cambio abierta la cuestión de si las "fuerzas constructivas de la naturaleza" que se liberarán con las condiciones de la nueva sociedad, mediándose con el hacer humano, se incorporarán a valores de uso, o si la naturaleza, motivada por el justo ordenamiento de las cosas humanas a "manifestarse definitivamente", debe producir de sí nuevas formas, quizá con independencia de la intervención humana. Con todo, es sumamente problemático que sean posibles en general, por un proceso histórico-natural, formas de vida superiores a los hombres.[140]

La muy singular idea de que con la organización justa de las relaciones humanas se produciría una sustancial trasformación de todo el cosmos, se encuentra ya en los primeros autores socialistas del *Vormärz*. Conmovedoras resultan las ideas de Fourier, que Benjamin recuerda, de que el trabajo racionalmente organizado debe tener por consecuencia "que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar ya no tenga sabor salado y que los animales de presa se pongan al servicio de los hombres".[141]

Benjamin tiene razón cuando dice que frente al mal que los hombres se hacen cotidianamente a sí mismos y a la naturaleza exterior en lugar de realizar la justa praxis, conservan su buen sentido incluso las fantasías más excéntricas y las utopías más osadas. Hoy, cuando las posibilidades técnicas de los hombres superan en muchos respectos los sueños de los viejos utopistas, parece más bien probable que estas posibilidades, si se las realiza negativamente, se trasformen en fuerzas destructivas y, así, en lugar de la salvación, por más humanamente limitada que sea, traigan consigo la total perdición: quizá la siniestra parodia de la trasformación en que pensaba Marx, pues sujeto y objeto no se reconcilian sino que se destruyen.

## NOTAS

[1] Sin que en el presente trabajo podamos seguir en todos sus puntos lo que según Bloch constituye el contenido de la utopía marxista, en este problema nos apoyaremos, en el aspecto formal, en la interpretación blochiana de Marx.

[2] Engels, *Umrisse zuz einer Kritik der Nationalökonomie*, p. 17.

[3] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 181.

[4] *Ibídem*, p. 248.

[5] Véase, por ejemplo, el artículo de I. Fetscher ya citado en otro respecto, *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, donde la filosofía marxista se equipara en el fondo a los *Manuscritos* parisinos. Cf. además Erwin Metzke, *Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens*. Ambos en *Marxismusstudien*, segunda serie, ya cit., pp. 26-60, o bien 1-25. También entienden a Marx en el sentido de una antropología crítica E. Thier y H. Weinstock. Incluso Bloch da en gran medida una interpretación antropológica a la doctrina marxista. Podrían agregarse otros nombres.

[6] *Manifest der kommunistischen Partei*, p. 40.

[7] Prescindiendo totalmente de ello, el hecho de que incluso en *Das Kapital* aún se encuentre ocasionalmente el concepto de "extrañamiento", no significa de ninguna manera que Marx no haya seguido investigando teóricamente los hechos sociales que ese concepto caracteriza.

[8] *Deutsche Ideologie*, p. 502.

[9] *Ibídem*.

[10] *Ibídem*.

[11] *Ibídem*, p. 502 y ss.

[12] *Ibídem*, p. 504.

[13] *Ibídem*.

[14] *Ibídem*.

[15] Citado en Marx/Engels, *Über Religion*, reseña de Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters*, p. 74 y ss.

[16] *Ibídem*, p. 75.

[17] Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., p. 177. Respecto de una ideología compensatoria de un acceso inmediato y extraeconómico a la naturaleza, que es producto de la era posliberal, cf. particularmente las observaciones de Leo Löwenthal en su artículo "Knut Hamsun. Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI, cuaderno 2, París, 1937, pp. 295-299.

[18] Reseña de Daumer, p. 76.

[19] Publicada por el Instituto Giangiacomo Feltrinelli de Milán en *Annali*, 1959, t. I. Citada en WISO, año 4, cuaderno 24, Colonia, 1959, p. 1109.

[20] Véase también Ernst Bloch, *Spuren*, ya cit., p. 38.

[21] Así, por ejemplo, para Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, pp. 47 y ss., el materialismo histórico se reduce a "historia de salvación en el lenguaje de la economía política". El acontecer bíblico orientado a la salvación, el progreso burgués, el socialismo y las actitudes teóricas que les corresponden, son, según Löwith, idénticos en su estructura, y él los contrapone en forma inmediata a una concepción cíclica del proceso histórico. En este punto de vista lo siguen la mayoría de los representantes de la orientación antropologizante entre los estudiosos de Marx.

[22] Anexo a la carta a Kugelmann del 7-12-1867, en *Briefe an Kugelmann*, página 48.

[23] *Anti-Dühring*, p. 395.

[24] Véase también Th. W. Adorno, "Theorie der Halbbildung", en *Der Monat*, cuaderno 152, septiembre de 1959, p. 31.

[25] *Anti-Dühring*, p. 346.

[26] *Ibídem*, p. 351.

[27] *Das Kapital*, t. III, p. 873 y ss.

[28] Véase al respecto A. Deborin, *Die Dialektik bei Fichte*, en *Marx'Engels-Archiv*, ed. de D.Rjazanow, t. II, Francfort, 1927, pp. 51 y ss. Respecto de la insuprimibilidad del trabajo véase además Henri Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique*, ya cit., p. 101, donde se explica el trabajo como una lucha de la naturaleza consigo misma, "más profunda que todas las luchas de los individuos y de las especies biológicas".

[29] *Das Kapital*, t. I, p. 192. Véase también *Das Kapital*, t. III, p. 884, donde Marx en su análisis de la independización de las distintas partes de la plusvalía unas respecto de otras, tal como se expresa en la "fórmula trinitaria", muestra que bajo las relaciones burguesas de producción los momentos materiales naturales que hay que presuponer para todos los estadios de la producción *parecen* coincidir con la estructura específicamente histórica de la sociedad: "En el capital-ganancia, o mejor aun en el capital-interés, en el suelo-renta del suelo, trabajo-salario, en esta trinidad económica que intervincula las partes constitutivas del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, se completa la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales, el crecimiento directamente fusionado de las relaciones materiales de producción junto con las condiciones histórico-sociales que las determinan: el mundo embrujado, trastornado y desquiciado, donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* agitan su aquelarre como personajes sociales, y al mismo tiempo, directamente, como meras cosas".

[30] *Das Kapital*, t. III, p. 869.

[31] *Deutsche Ideologie*, p. 26.

[32] *Nationalökonomie und Philosophie*, p. 181.

[33] *Ibídem*, p. 184.

[34] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ya cit., p. 356.

[35] Es totalmente errónea, por lo tanto, la tesis de Gerd Dicke, apoyada unilateralmente en los *Manuscritos* parisinos, según la cual Marx se habría imaginado la sociedad sin clases "como realización de la absoluta identidad". Nada es más extraño al Marx de *Das Kapital* que una reconciliación como la que describe Dicke: "La identidad absoluta misma ya no se entiende dialécti-

camente: la no identidad del hombre individual, la sociedad y la naturaleza se esfuma totalmente en la identidad de todos ellos" (Gerd Dicke, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, vol. 15, Colonia y Opladen, 1960, pp. 196 y ss.). Justamente Marx critica con energía esta forma de la identidad, cosa que ya hace incluso intencionalmente en los *Manuscritos* parisinos. En realidad es imposible decir que Marx reproche a Hegel por una elaboración defectuosa del motivo de la identidad, como afirma Dicke. Ocurre al revés.

[36] Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. En MEGA, t. I, p. 31.

[37] Véase al respecto un pasaje de Herbert Marcuse, en *Eros and Civilization*, Boston, 1955, p. 35, donde se explicita la íntima relación de Marx con Freud: "Por detrás del principio de realidad reside el hecho fundamental de la *Ananke* o escasez (Lebensnot), que significa que la lucha por la existencia se produce en un mundo demasiado pobre como para satisfacer las necesidades humanas sin constante restricción, renuncia, demora. En otras palabras, cualquier satisfacción posible requiere *trabajo*, arreglos e iniciativas más o menos penosos con el fin de procurar los medios que permitan satisfacer las necesidades".

[38] Véase la discusión del cap. II, § B.

[39] Marcuse, *Eros and Civilization*, ya cit., p. 34.

[40] S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion, Gesammelte Werke*, XIV, Londres, 1948, p. 331.

[41] *Ibídem*, p. 328.

[42] *Deutsche Ideologie*, p. 27.

[43] *Anti-Dühring*, p. 351.

[44] Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung*. En: *Zeitschrift für Sozialforschung*, año V, cuaderno 2, París, 1936, p. 219.

[45] *Das Kapital*, t. III, p. 873.

[46] *Ibídem*.

[47] Nada testimonia mejor la total falta de comprensión de algunos autores del este de Europa, que se denominan marxistas, que el hecho de que califiquen ingenuamente a la problemática marxista de "ideología socialista" o de "superestructura socialista".

[48] Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung*, ya cit., p. 219.

[49] Véase también Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., página 54.

[50] *Ibídem*.

[51] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 268.

[52] *Das Kapital*, t. I, p. 653.

[53] *Ibídem*, p. 85.

[54] Para los problemas *de contenido* del ateísmo marxista cf. particularmente Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. III, ya cit., pp. 389-404.

[55] Thilo Ramm, en su artículo "Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels", señala la falta de toda investigación sistemática de la imagen de la sociedad futura, tal como resulta de los escritos de los autores mencionados, al menos en esbozo. Este artículo fundamental, consa-

grado sobre todo al aspecto político-jurídico del problema, que no entra en el marco de nuestro trabajo, llega igualmente a la conclusión de que en los últimos tiempos los intérpretes de Marx, demasiado preocupados por el punto de vista teológico-escatológico, han pasado por alto el núcleo de la problemática inmediatamente *histórica* (*Marxismusstudien*, ya cit., pp. 77-119).

[56] *Lohnarbeit und Kapital*, en *Ökonomische Aufsätze*, p. 87.

[57] Véase al respecto el artículo de H. Marcuse, "Trieblehre und Freiheit", en *Freud in der Gegenwart*, Francfort, 1957, p. 420.

[58] *Ibídem*, p. 409.

[59] *Das Kapital*, t. III, p. 874.

[60] Coincidiendo con Freud y Géza Róheim, Herbert Marcuse cree que se puede llegar al punto de decir que en una sociedad racionalmente organizada el trabajo podría recuperar su carácter "originariamente libidinoso". Véase *Trieblehre und Freiheit*, p. 418. Para Marx, por el contrario, el trabajo es originariamente expresión de necesidad vital, y no un juego libre y placentero de las fuerzas humanas. Ni siquiera el trabajo humanizado, no alienado y libre es para Marx una mera diversión. En el *Rohentwurf*, p. 505, Marx ridiculiza el punto de vista romántico "y propio de una ingenua modistilla" que sostiene Fourier cuando afirma que el trabajo libre debería trasformarse en una diversión: "El trabajo realmente libre, por ejemplo el componer música, es a la vez endiabladamente serio e implica un esfuerzo intensísimo". Véase también *ibídem*, p. 599, donde vuelve a referirse críticamente a la tesis de Fourier, de que el trabajo podría trasformarse en juego en una sociedad libre.

[61] *Rohentwurf*, p. 505.

[62] *Ibídem.*

[63] *Ibídem.*

[64] El trabajo es al mismo tiempo causa y efecto del tránsito del hombre de la historia natural a la historia social. Cf. el artículo de Engels, "Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen", impreso en *Dialektik der Natur*, pp. 179-194.

[65] Véase también respecto del concepto de trabajo del marxismo vulgar propio de la socialdemocracia de preguerra, las excelentes observaciones de Walter Benjamin en la XI tesis histórico-filosófica, en *Schriften*, ya cit., pp. 500 y siguientes.

[66] *Das Kapital*, t. I, p. 84.

[67] Véase particularmente Max Horkheimer, "Egoismus und Freiheitsbewegung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, ya cit., p. 219.

[68] *Rohentwurf*, p. 599.

[69] *Ibídem.*

[70] *Ibídem.*

[71] Véase Thilo Ramm, artículo titulado "Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels", ya cit., p. 102.

[72] *Rohentwurf*, p. 593.

[73] *Ibídem.*

[74] *Ibídem*, p. 545.

[75] *Ibídem*, p. 111.

[76] *Deutsche Ideologie*, pp. 29 **y ss.**

[77] Así, los descubrimientos realizados bajo las condiciones capitalistas anuncian para él la futura universalidad del hombre: "*Ne sutor ultra crepidam!* Esta insuperable sabiduría artesanal se trasformó en terrible tontería desde el momento en que el relojero Watt descubrió la máquina de vapor, el barbero Arkwright el telar mecánico, y el joyero Fulton el buque de vapor" (*Das Kapital*, t. I, p. 514).

[78] *Das Elend der Philosophie*, p. 159.

[79] *Das Kapital*, t. I, pp. 511 y ss.

[80] *Rohentwurf*, p. 592.

[81] *Ibídem*, pp. 599 y ss.

[82] *Ibídem*, pp. 599 y ss.

[83] *Das Kapital*, t. I, p. 509.

[84] *Ibídem*, p. 514. Gotthold Krapp en su bien fundamentada y erudita disertación titulada *Marx und Engels über die Verbindung des Unterrichts mit produktiver Arbeit und die polytechnische Bildung*, Berlín, 1958, expone sistemáticamente los puntos de vista de Marx y Engels respecto de los problemas pedagógicos.

[85] *Das Kapital*, t. I, p. 513.

[86] *Ibídem*, p. 509.

[87] *Ibídem*, p. 513.

[88] *Ibídem*, p. 514.

[89] *Rohentwurf*, p. 89.

[90] *Das Kapital*, t. I, p. 84. Respecto del problema de la persistencia de la ley del valor bajo las relaciones socialistas de producción, cf. también vol. III, p. 907. Véase además, *Kritik des Gothaer Programms*, p. 23.

[91] *Kritik des Gothaer Programms*, p. 23.

[92] *Ibídem*, p. 24.

[93] *Ibídem*, pp. 24 y ss.

[94] *Deutsche Ideologie*, pp. 584 y ss.

[95] Cf. *Kritik des Gothaer Programms*, p. 24.

[96] *Das Elend der Philosophie*, p. 162. Véase también la frase del *Rohentwurf* que dice (p. 134): "La codicia es también posible sin dinero; la avidez de riqueza es en sí misma producto de un determinado desarrollo social, no *natural* en oposición a lo histórico".

[97] *Das Kapital*, t. I, p. 515.

[98] *Ibídem*, pp. 515 y ss. No es casual que Marx cite a este respecto (p. 516, nota al pie 312) la idea de un dominio de inspección, ya realizada desde hace largo tiempo por los técnicos modernos de la sociedad: "El trabajo fabril podría ser exactamente tan puro y excelente como el doméstico, y aun más".

[99] Thilo Ramm, *ibídem*, pp. 109 y ss.

[100] *Anti-Dühring*, p. 350.

[101] *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, p. 38.

[102] *Rohentwurf*, pp. 79 y ss.

[103] *Das Kapital*, t. I, p. 803.

[104] Véase al respecto *System der Philosophie*, III, agregado al § 405, pp. 162 y ss., ya cit. La prueba de que las formas míticas de la conciencia ya son *en sí*

aquello por lo cual éstas se disuelven históricamente, es decir, el Iluminismo, constituye un motivo esencial de *Dialektik der Aufklärung*.

[105] Lenin, *Die Agrarfrage und die "Marx-Kritiker"*, ya cit., p. 221.

[106] Véase al respecto Max Horkheimer y Th. W. Adorno, particularmente el Excurso II de *Dialektik der Aufklärung*, donde se muestra que el contexto funcional de toda la producción del capitalismo tardío resultó ser, irónicamente, la "verdad" del idealismo kantiano.

[107] Bertold Brecht, *Kalendergeschichten*, Hamburgo, 1957, p. 125.

[108] *Ibídem*.

[109] *Dialektik der Natur*, p. 192.

[110] *Ibídem*, véase p. 190.

[111] Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, t. II, ya cit., p. 836.

[112] Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., p. 305.

[113] Para la relación entre hombre y animal en una sociedad libre del dominio, véase Max Horkheimer, "Materialismus und Moral", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 2, París, 1933, p. 184.

[114] Ernst Bloch, *Über Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, politisch gefaßt*. En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año II, cuaderno 4, Berlín, 1954, p. 818.

[115] *Ibídem*, p. 829. Véase también respecto de la crítica blochiana a la técnica desde sus comienzos hasta nuestros días, la obra *Subjekt-Objekt*, que esencialmente hace responsable al interés capitalista por la persistencia de una mera relación cuantitativa de los hombres con la naturaleza: "También esta otra posibilidad (de una imagen cualitativa de la naturaleza, de una "física más amplia" [p. 194], que "cierre oídos al cálculo matemático, por lo menos al practicado hasta ahora", p. 195, A.S.) es incompatible con el interés capitalista en una especie de cálculo de explotación de la naturaleza: así como en el caso de la mercancía sólo es importante el precio, también en el de la naturaleza sólo interesa la calculabilidad cuantitativa, no el contenido cualitativo", (p. 195).

[116] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 228; véase también pp. 241 y ss. En esta crítica de la relación técnicamente mediada con la naturaleza, que se vincula con el problema de su esencia aún oculta, Bloch coincide de un modo interesante con Heidegger —a quien por lo demás en general critica tanto—, en cuyo *Humanismusbrief* [Carta sobre el humanismo], luego de una crítica al punto de vista de que "en la energía atómica estaría resuelta la esencia de la naturaleza", dice: "Podría ocurrir, sin embargo, que la naturaleza oculte justamente su esencia en el lado que presenta al dominio técnico del hombre" (*Platons Lehre von der Wahrheit*, ya cit., p. 68).

[117] Véase también para este punto el cap. III, § A.

[118] *Rohentwurf*, p. 313.

[119] *Das Kapital*, t. I, p. 192.

[120] Véase particularmente el cap. II, § A, y el *Rohentwurf*, p. 265.

[121] Véase *Das Kapital*, t. I, p. 389, nota al pie 89.

[122] Bloch, *Subjekt-Objekt*, ya cit., p. 194.

[123] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 259.

[124] *Ibídem*, p. 246.

[125] *Ibídem*, pp. 245 y ss.

[126] Décima tesis sobre Feuerbach. En: Marx-Engels, *Über Religion*, p. 56.

[127] Primera tesis sobre Feuerbach, *op. cit.*, p. 54.

[128] Véase al respecto la disertación de Alfred Meusel, *Untersuchungen über dar Erkenntnisobjekt bei Marx*, Jena, 1925, p. 2.

[129] Véase, por ejemplo, la discusión del concepto de teleología cósmica en Marx en el § A del cap. I.

[130] *Dialektik der Natur*, pp. 27 y ss.

[131] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 264.

[132] *Ibídem.*

[133] No por azar Bloch menciona reiteradamente autores como Paracelso, Jacob Böhme, Baader y Schelling, cuando se refiere al problema de un concepto más rico de naturaleza.

[134] Así, Bloch habla de una "cosmología comunista". Esta sería *"la zona problemática de una mediación dialéctica del hombre y su trabajo con el sujeto posible de la naturaleza"* (*Das Prinzip Hoffnung*, t. III, ya cit., p. 272). Es manifiesta la diferencia con el Marx de la madurez.

[135] Esto lo muestra particularmente el *Rohentwurf* —que apoya la posición de Bloch pero que éste, por una extraña razón, no aprovechó—, donde Marx trata de captar la relación entre sujeto y objeto en el trabajo con ayuda de pares de conceptos como "forma-materia", "realidad-posibilidad", originados en la metafísica de Aristóteles, autor al que tenía en altísima estima. Marx se apoya por cierto directamente en las categorías correspondientes de la *Lógica* de Hegel, cuyo origen se puede rastrear, si se las entiende en forma materialista, más bien en la filosofía de Aristóteles que en Hegel mismo. Cf. también, para este aspecto de la teoría, las observaciones respecto de la especulación oculta sobre la naturaleza de Marx, en el § B del cap. II. Para la relación entre Marx y Aristóteles cf. también la instructiva clase inaugural de Marcel Reding, *Thomas Aquin und Karl Marx*, Graz, 1953.

[136] *Heilige Familie*, p. 258.

[137] Walter Benjamin, *Schriften*, t. I, ya cit., p. 501.

[138] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. II, ya cit., p. 262.

[139] *Das Kapital*, t. I, p. 185.

[140] Véase al respecto Horkheimer-Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ya cit., p. 266.

[141] Benjamin, *Schriften*, t. I, ya cit., p. 501.

# APÉNDICE

Este ensayo fue escrito en ocasión de la traducción alemana (Frankfort del Meno, 1965) de un debate ya famoso que ocurrió el 7 de diciembre de 1961 en la *Mutualité, en París*, entre Jean-Paul Sartre y Jean Hyppolite, por una parte, y Roger Garaudy, Jean-Pierre Vigier y Jean Orcel, por otra. El autor concuerda en principio con las reservas críticas formuladas por Sartre e Hyppolite contra la concepción ortodoxa de una dialéctica puramente objetiva de la naturaleza, y desarrolla su posición según dos líneas directrices: 1) muestra que desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el obstáculo principal que se opone a una dialéctica "ontológica" consiste en el hecho de que tal dialéctica, para ser materialista, debería ser demostrable por parte de las ciencias particulares; y yendo luego más allá de Sartre e Hyppolite, 2) muestra que incluso a la historia humana sólo se le puede atribuir con dificultad una estructura dialéctica. (A.S.)

El método dialéctico, puesto no ya cabeza abajo sino con los pies en el suelo, no puede consistir en tratar los fenómenos particulares como ilustraciones o ejemplos de algo que ya existe sólidamente, de algo que está dispensado del movimiento del concepto: justamente así la dialéctica degeneró en religión de estado.

*Filosofía de la música nueva*
THEODOR W. ADORNO

# HISTORIA Y NATURALEZA EN EL MATERIALISMO DIALECTICO

Para quien tenga escasa familiaridad con el estado actual de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo, el debate acerca del problema referente a si la dialéctica es sólo una ley de la historia o debe deducirse también de la naturaleza, puede constituir una primera ocasión para darse cuenta de que se trata de un problema real y no imaginario; un problema cuyo alcance ocultan tanto el marxismo soviético, orientado hacia una concepción del mundo cerrada en sí, como la crítica del marxismo que entre nosotros se orienta predominantemente en sentido tomista. Esta última —dando crédito a la pretensión ontológica del *Diamat*— nos permite comprender qué poco tiene éste en común con la posición de Marx.[1] La actual ontología del *Diamat* se puede examinar sin referirse para nada a la obra de Marx, y en el fondo ya no tiene nada que ver con un análisis de la forma capitalista de producción. Los filósofos soviéticos, interesados en la estructura dinámica del mundo en general, descuidan cada vez más la del hombre, que constituyó en su época el interés de Marx. Lo concreto de las relaciones sociales se disuelve en la "suprema forma de movimiento de la materia". Frente a esta retraducción de conceptos originariamente críticos en conceptos dogmático-ideológicos, nada parece más necesario que una reflexión sobre el ámbito de validez de la dialéctica, tal como la que se emprendió en la discusión parisina, aunque en verdad no se haya desarrollado suficientemente el problema de fondo que la suscitó. Se trataba no de la "validez" de la dialéctica *tout-court*, más allá de la oposición (no sólo estrictamente filosófica) entre idealismo y materialismo, sino del siguiente problema: ¿es posible —si los términos deben conservar su sentido riguroso— una dialéctica *materialista* de la naturaleza existente en sí? ¿Materialismo y dialéctica no se vuelven recíprocamente incompatibles, como se observó a menudo,[2] si por naturaleza se entiende lo que las ciencias exactas establecen acerca de ella? A continuación trataremos de mostrar que a la primera pregunta se debe responder negativamente y a la segunda afirmativamente.

Aquí aceptamos en líneas generales la posición de Sartre y de Hyppolite contra la de Garaudy y la de Vigier, y concordamos con la *Critique de la raison dialectique* [Crítica de la razón dialéctica],[3] cuando sostiene que el existencialismo, entendido como un momento del pensamiento marxista que se ha vuelto autónomo, no tiene nada que ofrecer a éste en el plano teórico. En el mejor de los casos, el existencialismo puede desempeñar el papel de correctivo respecto de la actual ortodoxia soviética, en cuanto hace valer de nuevo la subjetividad que aquélla conculca en una concepción meramente objetivista de la dialéctica.[4] Por lo demás, incluso el modo de argumentar de Sartre no se funda exclusivamente sobra la teoría existencialista sino también sobre posiciones a las que se ha llegado desde hace largo tiempo en el ámbito del marxismo mismo, y que no se pudieron afirmar sólo por motivos políticos. Respecto de la tentativa de Engels, tan grávida de consecuencias, de extender la dialéctica incluso a la naturaleza prehumana y extrahumana, corresponde sin duda alguna a Lukács el mérito de haber sido el primero en señalar la importancia que tiene, justamente para el materialismo, limitar el método a la realidad histórico-social. En efecto, ya en 1923, en *Historia y conciencia de clase*,[5] Lukács osó polemizar contra Engels. Cualesquiera que sean las debilidades de este libro, y las críticas que Lukács mismo le haya formulado con posterioridad, tiene sin embargo el mérito de subrayar con énfasis el carácter esencialmente histórico de la teoría marxista, que impide fijar ontológicamente la realidad extrahumana: "La naturaleza es una categoría social. Lo que vale como naturaleza en un determinado grado de desarrollo social, la estructura de la relación entre hombre y naturaleza y el modo en que el hombre se mide con ella, por lo tanto el sentido que la naturaleza debe tener en vinculación con su forma y su contenido, con su extensión y su objetividad, es siempre algo socialmente condicionado".[6] A lo cual se puede por cierto agregar que, inversamente, la sociedad siempre es también una categoría natural, pues tanto su configuración como el segmento de naturaleza que ella apropia en un momento dado de la historia, se mantienen dentro de la totalidad de la naturaleza, que en gran medida no ha sido aún penetrada. Pero incluso este concepto no cae fuera de la historia humana; incluso de él sólo se puede hablar en relación con el estadio que ya alcanzó el dominio sobre la naturaleza. Solamente un pensamiento que haya adoptado esta posición de fondo acerca de la relación entre naturaleza e historia y que la presuponga en todo análisis particular, se ha liberado realmente de la pretensión dogmático-ideológica y satisface la

exigencia actual de una comprensión crítica de Marx. La dialéctica no es una ley eterna del universo sino que comienza y termina con los hombres.

## DIFERENCIACIONES EN EL CONCEPTO DE UNA DIALÉCTICA HISTÓRICA

Para el materialismo marxista la dialéctica sólo es posible como *método histórico*.[7] Ya en *La ideología alemana* se lee: "Nosotros conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser considerada desde dos vertientes, se la puede dividir en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Pero estas dos vertientes no deben escindirse; mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente".[8] Sobre esta base, a diferencia del Engels maduro, Marx siempre habla de la naturaleza con gran cautela. Todas sus afirmaciones sobre ésta están en relación con el estadio que en cada caso ha alcanzado su apropiación social. Las cambiantes constelaciones en las cuales los hombres entran en vinculación entre sí y con la naturaleza, hacen por cierto que no se pueda atribuir directamente a la historia humana una estructura dialéctica uniforme. La dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción no es en absoluto *la* ley de movimiento de la historia, si bien no pocas formulaciones de Marx parecerían convalidar esta interpretación. "Según nuestro modo de ver —escribe en *La ideología alemana*— todas las colisiones de la historia [. . .] se originan en la contradicción entre fuerzas productivas y forma de intercambio. Estas diversas condiciones, que al principio aparecían como condiciones de una actividad libre, y más tarde se trasformaban en cadenas para ella, forman en todo el desarrollo histórico una serie continua de formas de intercambio, cuya conexión es la siguiente: una forma precedente, que se ha trasformado en una cadena, es sustituida por una nueva, adecuada a las fuerzas productivas más desarrolladas y, por ende, al modo más avanzado de actividad de los individuos; y esta forma, *à son tour*, se trasforma luego en una cadena y por lo tanto es sustituida por otra."[9] La "serie continua de formas de intercambio" se trasforma luego, en el célebre prefacio a la *Crítica de la economía política*, en la sucesión necesaria de las épocas que señalan el progreso de la formación económica de la sociedad desde el modo de producción asiático al antiguo, al feudal, y después al burgués. No es difícil mostrar que

Marx sigue directamente aquí el esquema de desarrollo de la filosofía de la historia hegeliana, mientras que la marcha de la historia real es mucho más complicada. Sin embargo, Marx —sin trastornar no obstante su concepción general— tiene esto en cuenta en sus análisis concretos. El contenido teórico de esos análisis va mucho más allá de lo que Marx promete en los prefacios y en los epílogos programáticos, y que ha sido hasta ahora excesivamente valorado por todos sus intérpretes, incluido Sartre, los cuales creen que pueden comprender el materialismo histórico prescindiendo de los contenidos de la economía política. Al tener que vérselas con un material inmenso de hechos históricos y sociales, Marx se ve forzado a dejar en gran medida de lado su principio de construcción filosófica de la historia, y a introducir, en los *Grundrisse* y en *El capital*, importantes diferenciaciones en el concepto de una dialéctica histórica. Si en un primer tiempo la crítica de la economía política representa el proceso laboral sólo en sus elementos simples y abstractos ("actividad conforme a un fin", "objeto del trabajo", "instrumento de trabajo"),[10] es decir como "eterna condición natural de la vida humana y por ello independiente de cualquier forma de esta vida, igualmente común a todas sus formas sociales",[11] no se trata sólo de una útil abstracción metodológica que contraponga el proceso laboral en cuanto tal a sus formas históricas concretas. Se trata también, al mismo tiempo, de la diferenciación de los estadios preburgueses respecto del modo de producción burguesa. En comparación con la determinación concreta que el proceso laboral asume en su forma específicamente capitalista, es inherente a las formas que lo preceden algo de propiamente ahistórico y de natural; sus diferencias desaparecen y los tránsitos de una a otra ya no están determinados únicamente por la contradicción entre fuerzas productivas crecientes y relaciones estancadas de producción. La dialéctica tiene, por así decirlo, un carácter "elemental". No es casual que Marx utilice siempre la expresión "intercambio orgánico" cuando piensa en el proceso laboral que sólo ocurre entre el hombre y la naturaleza y que caracteriza igualmente a todas las formas de desarrollo. En efecto, toda forma determinada de este proceso desarrolla ulteriormente sus bases materiales. Pero el "retroceder de las barreras naturales" [12] que de ello se sigue, sigue siendo un hecho meramente cuantitativo y la actividad humana sigue pareciendo una mera función natural entrelazada con la naturaleza. Sólo con el tránsito al capitalismo el dominio sobre la naturaleza toma una cualidad nueva: únicamente entonces el proceso laboral, que Marx en un primer momento había

definido como igual en sus determinaciones generales para todas las épocas de la sociedad, se trasforma en un proceso *social* de producción en sentido estricto, para cuyo análisis no bastan aquellas determinaciones generales, como Marx mismo dice,[13] y que por ende, justamente por su carácter abstracto, caracterizan momentos particulares de la producción preburguesa. Así también la cooperación capitalista en el proceso laboral aparece, respecto de la economía campesina que ésta disolvió y del taller artesanal independiente, *no* "como una forma histórica particular de la cooperación. La cooperación misma aparece como una forma propia del proceso capitalista de producción, que lo caracteriza de un modo específico".[14] De la cooperación precapitalista sólo se puede hablar partiendo de la perspectiva de la cooperación capitalista; "ésta se apoya, por una parte, sobre la propiedad común de las condiciones de *producción* y por otra, sobre el hecho de que el individuo particular no ha cortado aún el cordón umbilical que lo une con la *tribu* o la *comunidad*, tal como una abeja individual no se separa de la colmena".[15] En modo análogo, también lo que Marx llama la división natural del trabajo en el interior de una tribu o de una familia, se funda sobre diferencias de sexo y de edad, es decir sobre una "base puramente fisiológica".[16] La división del trabajo adquiere una base realmente social en la medida en que los individuos, órganos particulares de un todo abstracto, porque es "inmediatamente homogéneo",[17] se separan unos de los otros, es decir en la medida en que llegan a ser individuos propiamente dichos. La causa de esta disgregación de la conexión natural entre los hombres, para la cual valen, bastante más que para el capitalismo, las tesis de la sociología organicista, está dada por el surgimiento del intercambio de productos con comunidades extranjeras, mediado por la circunstancia de que diferentes comunidades encuentran en su "ambiente natural" medios diversos de producción y de subsistencia: "Es esta diversidad natural lo que en el contacto con las comunidades provoca el intercambio de los productos y, por ende, la progresiva trasformación de estos productos en mercancías";[18] de esta manera se restablece —pero ahora en un plano histórico-social— la conexión entre los individuos. Sin embargo, mientras la mayor parte de los productos, como ocurre en las pequeñas comunidades arcaicas, por ejemplo, de la India, se obtenga para las necesidades propias de la comunidad y casi no se llegue a la producción de mercancías, la división del trabajo, una vez fijada en su organización, actuará a través de épocas enteras con la "inquebrantabilidad de una ley natural "y la comunidad llevará una existencia casi ahistórica: "El organismo

productivo simple de estas comunidades autosuficientes que se reproducen constantemente en la misma forma y, cuando por azar son destruidas, se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos da la clave para comprender el secreto de la *inmutabilidad* de las *sociedades* asiáticas, que está en un contraste tan neto con la constante disolución y la constante restructuración de los *estados* asiáticos y con el incesante cambio de las dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad no es afectada por las tempestades que vienen de la región de las nubes de la política".[19]

Este carácter natural-ahistórico de la historia preburguesa, que se refiere a las formas que preceden a la producción capitalista, resulta particularmente claro en la sección de los *Grundrisse*,[20] cuyo alto interés teórico remarcamos. Esa sección muestra que la dialéctica (como ya se proponía hacerlo Hegel) debe resolverse en historiografía, si no quiere degenerar en un esquema vacío.

El punto de partida está dado aquí por las condiciones históricas del capital. Estas presuponen, por una parte, el trabajo libre y su intercambio por dinero, para que el capital se reproduzca y se valorice y, por otra, la separación, ya brevemente descripta más arriba, del individuo respecto de la inmediatez natural de la comunidad; Marx encuentra la base de tal inmediatez en la "unidad igualmente natural del trabajo con sus presupuestos materiales",[21] sea que esta unidad se realice en forma de pequeña propiedad inmueble libre o en forma de propiedad inmueble comunitaria: "en ambas formas el trabajador se relaciona con las condiciones objetivas de su trabajo como con una propiedad suya [. . .]. El individuo se relaciona consigo mismo [. . .] como dueño de las condiciones de su realidad. Se vincula igualmente con los otros [. . .] como copropietarios o como propietarios autónomos junto a él [. . .]".[22] Los individuos no son aún "trabajadores" porque actúan como miembros de una comunidad que sólo se esfuerza en conservarse y que no está orientada hacia la creación de valor. Marx parte de la idea de que el pastoreo es "la primera forma y el primer modo de existencia", y la comunidad tribal le parece no tanto un resultado como un presupuesto de la apropiación de la tierra (que al principio tiene un carácter por cierto transitorio). Cuando los hombres establecen una morada fija, la medida en que esta comunidad originaria se modifica depende de los más diversos factores naturales, así como de la constitución antropológica natural de la tribu misma. Se trate de pastores, cazadores o agricultores, es siempre el "espíritu de grey, [. . .] la comunidad de la sangre, de la lengua

y de las costumbres" [23] el presupuesto más importante para que éstos se apropien de "las condiciones objetivas de su vida". En este caso es decisivo, como se ha visto, el hecho de que los hombres se relacionen de una manera inmediata con estas condiciones como con la prolongación de su propio cuerpo: "La tierra es el gran laboratorio, el arsenal que proporciona tanto los medios de trabajo como el material para éste, la sede y la *base* de la comunidad. Los hombres ven ingenuamente en la tierra la *propiedad* de la *comunidad*, de la comunidad que se produce y reproduce en el trabajo viviente. Cada individuo se comporta sólo como miembro [...] de esta comunidad, como *propietario* o *poseedor*".[24] Esta estructura se mantiene intacta hasta que las pequeñas comunidades más o menos autárquicas se someten, como en el caso del despotismo oriental, a una "unidad que las abarca", que constituye el propietario de grado más alto o directamente el único propietario, de modo que las comunidades se rebajan al nivel de poseedores hereditarios. Desde el punto de vista jurídico el individuo queda así privado de la propiedad; o mejor, la propiedad se le presenta como mediada "por la cesión de la unidad colectiva —realizada en el déspota como padre de las múltiples comunidades— a los individuos, a través de las mediaciones de las comunidades particulares".[25] Pero prescindiendo de ello, esta propiedad tribal o comunitaria sigue siendo la base de la comunidad autosuficiente, que debe poner una parte de su producción excedente al servicio de la "comunidad superior" que por último existe como persona. Y esto se manifiesta bajo forma de un tributo o, como dice Marx con una expresión que recuerda la teoría de Durkheim, "bajo la forma de trabajos colectivos para la glorificación de la unidad, es decir del déspota propiamente dicho o de la tribalidad idealizada, el Dios". Incluso cuando comienza a aparecer la pequeña propiedad inmueble libre, y por lo tanto las tribus originarias comienzan a tener una vida histórica más movida, la comunidad sigue siendo el primer presupuesto. Pero no "como sustancia, de la cual los individuos sean meros accidentes, o de la que constituyan elementos meramente naturales".[26] Aquí ocurre más bien que sea la ciudad, y no ya la tierra, el centro y la sede de los propietarios de tierras. Mientras para la propiedad colectiva originaria la aldea constituye un mero accesorio de la tierra, en este caso el campo pertenece al territorio de la ciudad. Por grandes que sean los esfuerzos de los hombres para trabajarla, para apropiársela, la tierra no representa ningún obstáculo, y por ello las dificultades con que la comunidad tropieza sólo pueden derivar de otras comunidades que hayan ocupado

ya la tierra, o que discutan su ocupación a la comunidad. La guerra es, por lo tanto, "el gran [. . .] trabajo colectivo que se requiere sea para conquistar las condiciones objetivas de existencia, sea para proteger y perpetuar esta conquista. Por ello, la comunidad compuesta por familias se organiza desde un principio en forma militar —como organismo bélico y militar— y ésta es una de las condiciones de su existencia como propietaria".[27]

Cuanto lo propiedad del individuo deja de ser valorizable sólo a través del trabajo común, cuanto más se fragmenta por obra del movimiento histórico el carácter puramente natural de la tribu, cuanto más "su carácter comunitario aparece y debe aparecer como unidad negativa", tanto más se da el presupuesto para que los individuos se vuelvan propietarios privados de la tierra. La comunidad organizada como estado protege en lo interno y garantiza en lo externo esta propiedad privada. Respecto a las relaciones tribales meramente naturales del individuo se comporta, en la producción de su vida, como respecto a la materia terrestre, como cosa distinta de él (en ambos casos se trata de condiciones naturales de la producción); ahora, en cambio, su relación tanto con la naturaleza como con el vínculo social, cuya "naturaleza" es ya algo actuado a un nivel superior, adquiere una mayor vitalidad dialéctica: al referirse a su propiedad privada de la tierra, el individuo se refiere al mismo tiempo a su "ser en cuanto miembro de la comunidad",[28] y el mantenimiento de sí mismo es exactamente también mantenimiento de la comunidad, y viceversa. Puesto que la comunidad es "aquí ya *producto histórico*, no sólo de hecho sino también conscientemente, y por lo tanto ha *surgido*", es entonces el presupuesto de la propiedad, es decir de la relación del trabajador con los presupuestos naturales de su trabajo, mediado ahora "a través del ser del estado", siendo este último asimismo mediado por la forma determinada de la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo.

Este es, según Marx, un punto decisivo para la interpretación de la estructura dialéctica de los estadios preburgueses. Él considera que:

1) en todas las formas en las cuales la propiedad inmueble y la economía agrícola constituyen la base económica, el individuo se refiere a la tierra como a la "naturaleza inorgánica de su subjetividad" [29] —una condición que no aparece en sí misma como producto del trabajo sino que ya es dada;

2) esta relación práctica del individuo —que a diferencia del proletario siguiente no se presenta nunca en la abstracción del simple trabajador, sino que al poder disponer de la tierra tiene un "modo objetivo de existencia"—[30] es mediada enseguida por el hecho

de que aquél es miembro de una totalidad ya más o menos sometida a la historia; una totalidad que, sin embargo, no puede salir de su desarrollo natural y es, en este sentido, "ahistórica".

La unidad de los hombres productores con las condiciones de su intercambio orgánico con la naturaleza no requiere por lo tanto, según Marx, ninguna explicación; aunque pueda modificarse en el curso del desarrollo preburgués, no es resultado de la historia: sus diversas fases siguen siendo externas a su esencia natural. Lo que la crítica de la economía política estudia y quiere explicar es más bien la *"separación"* —típica de la sociedad burguesa— "entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia, una separación que sólo se ha realizado plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital".[31] En la esclavitud y en la servidumbre de la gleba —puesto que al sujeto activo en estos estadios le corresponde, como dice Marx, un "modo objetivo de existencia"—, no ocurre la separación del trabajo respecto de sus condiciones inorgánicas. Ambos momentos se funden más bien en una *base natural* indiferenciada y unitaria del propietario de esclavos o del feudatario, el cual junto con la tierra conquista al esclavo o al siervo de la gleba como "accesorio orgánico de la tierra" [32] y lo rebaja al nivel de factor inorgánico de la producción: "el esclavo no se encuentra en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el *trabajo* mismo, tanto el del esclavo como el del siervo de la gleba, se pone como *condición inorgánica* de la producción en el mismo plano de los otros seres de la naturaleza, junto al ganado o como apéndice de la tierra [. . .]".[33] En cambio, en la producción capitalista el trabajador es literalmente desnaturalizado al trasformarse en "capacidad laboral puramente subjetiva, privada de objetividad",[34] la cual ve su negación en los presupuestos materiales, extrañados por ella, del trabajo "como valor existente para sí".[35] El trabajador ya no es para el capital ni siquiera condición de la producción sino depositario de trabajo, que es apropiado a través del intercambio. Y sin embargo la totalidad que se restablece por medio del intercambio, y que se funda sobre el completo aislamiento recíproco de los individuos, constituye la "conexión material de su falta de conexión" [36] y, respecto de las totalidades localmente delimitadas, que se fundan sobre la naturaleza y sobre las relaciones personales de dependencia, constituye un progreso.

Marx no tiene la intención, como las ideologías neorrománticas, de transfigurar irracionalmente el proceso natural de la vida de los estadios preindustriales, y ni siquiera trata de hipostasiar en una

concepción monista de la naturaleza el juego recíproco "elemental" de los momentos, aquella "automediación de la naturaleza" que el trabajo representa necesariamente en estos estadios. El elemento especulativo contenido sin duda en la descripción del proceso laboral completamente vinculado con la naturaleza,[37] que recuerda en algunos puntos a la filosofía de la naturaleza de Hegel e incluso a la de Schelling, permanece casi del todo en posición marginal. El concepto de "dialéctica de la naturaleza", por el uso legítimo que de él se puede hacer, vale para los procesos precapitalistas vinculados con la historia de la propiedad inmueble, los cuales no son distintos en su estructura de aquellos que debe ya recorrer en lucha con su ambiente el organismo vegetal o animal, que preanuncia la subjetividad humana como verdad superior de la naturaleza. En el desarrollo precapitalista la naturaleza desdoblada en sujeto que trabaja y objeto que debe ser trabajado, sigue estando, en este desdoblamiento, "junto a sí". No sólo el hombre se muestra como un modo de la existencia orgánica de la naturaleza, sino que también esta última aparece desde el comienzo como "existencia inorgánica de sí misma".[38] Esta identidad abstracta de hombre y naturaleza, que está dada en la "mera existencia natural" [39] del trabajo, se halla privada de todo elemento social, y debería constituir "la manifestación y confirmación vital" incluso de un hombre que aún no fuese social. Ni siquiera un "hombre aislado de un modo anormal" [40] sería extraño a ella. Ese hombre no sería por cierto propietario de tierra, pero, como los animales, podría "nutrirse de ella como sustancia [. . .]".[41]

Marx quiere llegar a esta conclusión: cualquier relación entre el hombre y la naturaleza que vaya más allá de las formas primitivas meramente animales ocurre en el ámbito de una determinada forma social, pero no todas estas formas son "sociedad" en el sentido de la sociedad burguesa, de la sociedad *par excellence.* Por ello Marx evita ese concepto con referencia a situaciones preburguesas (que según hemos visto prefiere definir como "comunidad natural", "tribu", etc.), o bien lo utiliza en un sentido no riguroso. Mientras la diferencia entre lo que es dado en la naturaleza y lo que se ha formado históricamente puede tener también vigencia para las fases individuales de la historia preburguesa —Marx subraya repetidamente que todas las formas naturales son siempre también "resultados de un proceso histórico"—,[42] la diferencia entre despotismo asiático, economía esclavista antigua y feudalismo medieval, entendidos como condiciones determinadas por la propiedad inmueble, pierde consistencia en comparación con la sociedad burguesa, cuyo

surgimiento ha constituido para la historia del mundo un giro decisivo propiamente dicho. Por ello Marx puede afirmar de modo lapidario en su obra *Crítica de la economía política*: "En todas las formas en las que domina la propiedad inmueble, predomina aún la relación con la naturaleza. En aquellas en las que domina el capital, predomina el elemento social, producido históricamente".[43] En el mundo preburgués la relación entre el elemento natural y el histórico entra en el gran contexto de la naturaleza; en el mundo burgués, incluso en lo concerniente a la naturaleza aún no apropiada, aquella relación entra en la historia. Desde este punto de vista, en la indagación de la propiedad inmueble Marx procede confrontando entre sí una serie de tipos geográficamente dispares, como el oriental, el sudamericano, el eslavo, el germánico y el antiguo, y relegando así a último plano la cuestión de la sucesión *temporal*. Las diversas formas de comunidades precapitalistas están —como las diversas formas de la naturaleza en Hegel— una junta a otra como existencias indiferentes y sin conexión recíproca. Sólo ante la consideración teórica la modificación de una forma aparece como su desarrollo superior, sin ser sin embargo producto necesario de aquélla. Por lo tanto, el curso de la historia es para Marx mucho menos lineal que como se lo concibe generalmente; no obedece a ninguna idea que constituya su unidad y sentido sino que se recompone continuamente a partir de procesos originales individuales.

De esta manera, a la formación de la sociedad burguesa le corresponde en el materialismo dialéctico un papel metodológicamente decisivo, en cuanto a partir de ella se revelan tanto el pasado como las posibilidades del futuro. Marx no es de ninguna manera un simple evolucionista. Todo momento históricamente superior se funda sobre el inferior, pero la alteridad cualitativa del inferior respecto del superior que de él surge sólo puede comprenderse cuando se despliega totalmente este momento superior, y se trasforma en objeto de una crítica inmanente: "La anatomía del hombre es una clave de la anatomía del mono. En cambio, lo que en las especies animales inferiores señala algo de superior sólo puede ser comprendido si ya se conoce la forma superior. La economía burguesa proporciona así la clave para la economía antigua, etc. Pero por cierto no a la manera de los economistas, que borran todas las diferencias históricas y en todas las formas de sociedad ven a la sociedad burguesa [. . .]. La así llamada evolución histórica se funda en general sobre el hecho de que la última forma considera a las precedentes como simples escalones que llevan a ella, y al ser raramente [. . .] capaz de criticarse a sí misma [. . .], las concibe siempre

de una manera unilateral [. . .]. Así, la economía burguesa llegó a entender la feudal, la antigua y la oriental, cuando comenzó la autocrítica de la sociedad burguesa".[44]

Lo que hace que el capitalismo resulte, de una manera tan extraordinaria, principio de explicación para la historia pasada y futura, es el hecho de que sólo con el capitalismo la historia misma pierde definitivamente su "primera" naturalidad y entra en el "absoluto movimiento del devenir".[45] El carácter propiamente ahistórico de la evolución preburguesa depende del hecho de que en ella las condiciones objetivas del trabajo —tanto su instrumento como su material— no son en sí mismas el *producto* del trabajo, sino que son tierra-naturaleza ya dadas, de las cuales en el fondo no se exilian ni siquiera el sujeto activo y la comunidad a la que éste pertenece; mientras que estas condiciones subjetivas y objetivas se trasforman con el capitalismo en algo que es producto de los agentes de la historia. Todas las relaciones no se presentan ya como determinadas por la naturaleza sino como *puestas* por la sociedad. Así, incluso la economía agrícola se trasforma en una rama de la industria. Al volverse capitalista, el propietario inmueble trasforma "el trabajo de la tierra, que aparece por su naturaleza como fuente inmediata de subsistencia, en fuente mediata de subsistencia, que depende puramente de las relaciones sociales".[46] La *forma social* del proceso laboral, que sólo adquiere relevancia con la economía burguesa, repercute sobre el contenido material de este proceso; si antes parecía que ese contenido material era propio de todas las formas, ahora resulta ser, en su determinación natural abstracta, un elemento específicamente preburgués. Viceversa: aquella materialidad abstracta del proceso productivo común a todas las formas de producción, se vuelve idéntica al automovimiento del capital que produce su *contenido*; la apariencia se manifiesta ahora como apariencia.[47]

Según hemos dicho, Marx no exalta el vínculo, tanto subjetivo como objetivo, de los modos precapitalistas de producción con la naturaleza. El se da cuenta de que éstos corresponden necesariamente a un "desarrollo sólo y por principio limitado de las fuerzas productivas humanas".[48] No obstante toda la negatividad del sistema capitalista, que Marx por cierto no ignora, éste constituye sin embargo, y justamente a raíz de tal negatividad, "al mismo tiempo una total revolución y evolución de la producción material".[49] El precio de este proceso es que la naturaleza cesa de ser reconocida "como potencia para sí", que se trasforma en "puro objeto para el hombre, puro objeto de utilidad".[50] Mientras que, según hemos dicho, las formas precedentes de la mediación de la naturaleza eran en el

fondo formas de su "automediación", y esto en cuanto el sujeto mediador (sea como individuo o como comunidad) seguía formando parte de la inmediatez natural, ahora en cambio la inmediatez de la naturaleza se hace rigurosamente histórica porque es social. No hay duda de que la naturaleza, como materia determinada en sí del trabajo humano, es siempre irreductible a la subjetividad (social), pero su en sí sólo es tal todavía para el aparato productivo, que trasforma el proceso natural en un proceso tecnológico dirigido científicamente y lo funde, desfigurándolo hasta hacerlo irreconocible, en la maquinaria, lo cual tiene como consecuencia un aumento extraordinario de la productividad del trabajo.[51] Por el lado subjetivo, a esta radical descualificación de la naturaleza corresponde la reducción de la existencia del trabajador a la de un mero productor de valor de intercambio, lo cual implica la negación total de su existencia natural, es decir el hecho de que el trabajador "está determinado totalmente por la sociedad".[52] El trabajo se trasforma directamente en "algo no objetivo", y esta no objetividad —en coincidencia con la "corporeidad inmediata" del trabajador— es lo "no objetivo mismo en forma objetiva".[53] Del mismo modo esta "pobreza absoluta", la "negatividad que se refiere ella misma a sí misma", es la condición de partida para el despliegue universal de las actitudes y de las necesidades humanas.

El capital se reproduce extendiéndose, sobre la base que él mismo produce: una vez que se ha desarrollado históricamente, sus presupuestos se relacionan con él como "estadios históricos" pasados "de su devenir",[54] "que son superados en su existencia".[55] Lo que aparecía en el origen como fundamento de su devenir, se muestra ahora "como puesto por él, no como condición de su surgimiento sino como resultado de su propia realidad".[56] Por lo tanto, ya que en el sistema capitalista han desaparecido los sistemas que lo preceden históricamente y éste se desarrolla sobre una base propia, tanto más fácil les resulta a los economistas burgueses de la época clásica considerar al capital como forma natural eterna de la producción humana. En la medida en que toman en cuenta el condicionamiento histórico del capital, tienden a considerar que las condiciones de su nacimiento son simplemente las de su momentánea realización, es decir piensan que las condiciones en las cuales el capitalista no puede actuar aún como tal determinan la condición burguesa. En este punto se hace visible la dificultad de conciliar la praxis dominante en la condición burguesa con su autocomprensión teórica. Lo que en este contexto interesa particularmente a Marx es sin embargo el hecho, ya señalado y metodológicamente impor-

tante, de que sobre la base del sistema burgués estabilizado (cuyo advenimiento representó un salto cualitativo) se revelan en un movimiento oscilante del pensamiento tanto la historia pasada como la futura. Con razón habla Sartre de un método "progresivo-regresivo" [57] en Marx, que por cierto ya está presente en Hegel. El análisis mismo que pone la condición dada como relativa a un pasado que está detrás de ella, muestra que ésta es relativa al mismo tiempo a un "movimiento en devenir" [58] que la trasciende: "Mientras las fases preburguesas aparecen como presupuestos *sólo históricos*, es decir, superados, las condiciones actuales de la producción aparecen como presupuestos que se autosuperan, es decir *presupuestos históricos* para una nueva producción social".

De todo ello surge que para la teoría marxista, que no se propone en primer lugar construir toda la historia de la humanidad sino investigar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna, sólo existen en sentido estricto dos dialécticas verdaderamente históricas: la del tránsito, más o menos revolucionario según las situaciones nacionales, de la era antigua-feudal a la era burguesa, y la del tránsito catastrófico-liberador a la era socialista. Casi no es necesario decir que el acento más fuerte cae sobre este segundo tránsito.

En los siglos de la "acumulación originaria" —que ya tenían *en sí* un carácter burgués— en el seno de la sociedad feudal y, más tarde, del sistema feudal que se volvió funcional para el absolutismo, llegó a formarse, con la trasformación de dinero y mercancías en capital, la relación capitalista típica de la sociedad burguesa como forma histórica de vida, es decir aquella relación que se funda sobre la separación abstracta del trabajador (en cuanto clase) respecto de los medios de producción, presupuestos materiales del trabajo. Una vez que se produce esta separación —como escribe Marx— comienza a reproducirse "en escala cada vez mayor": [59] así, ésta establece las condiciones para "el devenir y más aún para la existencia del capital en cuanto tal". [60] Desde un punto de vista histórico-filosófico esto significa: la dialéctica eminentemente abstracta, "elemental", del desarrollo preindustrial, se concretiza en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, que en último análisis tiene un significado decisivo para el marxismo. [61] En otras palabras, la dialéctica histórica, como la que define más de cerca la estructura del capitalismo, surge a su vez de una larga historia, es decir de un "devenir" cuyo paso a la "existencia" sólo puede considerarse verdaderamente cumplido luego que los antagonismos objetivos, que constituyen su contenido, maduran hasta

el punto en que se delinea la posibilidad real de su superación, es decir cuando aquel devenir alcanza, en el sentido de la lógica hegeliana, "el grado y la madurez" suprema, o sea el punto "en que comienza su ocaso".[62] Sólo en este momento se vuelve también posible una *crítica de la economía política* como crítica de la alienación, del fetichismo de las mercancías y de la ideología. El devenir (que en sí mismo es capitalista) de las relaciones propias del capital desaparece entonces en un sistema que puede considerarse en su pura inmanencia.[63] Con esto se vincula una idea expresada por Marx en un pasaje más bien oscuro de los *Grundrisse*, cuando dice que "la exposición dialéctica sólo es válida si reconoce sus límites".[64] Si se toma el concepto de "exposición" con todo el rigor que tiene en Marx, y por ende no sólo desde un punto de vista literario, esto significa que el concepto de una dialéctica concebida en el sentido del materialismo histórico sólo tiene valor para la sociedad burguesa que ha llegado a su completo desarrollo y para la preburguesa en cuanto ésta anticipa relaciones de intercambio.

## NATURALEZA, CONOCIMIENTO Y PRAXIS HISTÓRICA

La gran dificultad que impide formular un juicio adecuado acerca del pensamiento de Engels, sobre el cual se han fundado —hasta llegar al marxismo soviético contemporáneo— todas las tentativas de demostrar que la naturaleza de por sí está dialécticamente estructurada en sí misma, depende del hecho de que en Engels se yuxtaponen simplemente en parte, y en parte se entrelazan de un modo confuso entre sí, dos conceptos de naturaleza: uno mediado en sentido social concreto y otro que tiene un carácter materialista-metafísico. Por ello es oportuno subrayar desde ahora que, cualesquiera sean las críticas que puedan formularse contra Engels, no se trata de buscar una pura y simple línea de demarcación entre su pensamiento y el de Marx. Que esto sólo es posible en medida limitada lo demuestra ya el hecho de que en cualquier crítica dirigida a Engels deben de alguna manera entrar en juego temas y problemas que resultan de la posición elaborada en común por los dos autores.

No hay duda de que los itinerarios de Marx y de Engels comienzan a divergir antes de lo que comúnmente se piensa. Ambos manifiestan en el curso de la década de 1850 un vivo interés por el materialismo francés del siglo XVIII. Pero mientras Marx en *La sagrada familia* exalta por ejemplo a Helvecio por haber concebido

el materialismo "de inmediato en relación con la vida social",[65] Engels pone en cambio el acento desde el principio más bien sobre el lado metafísico del materialismo. En un artículo aparecido en 1844 define al materialismo como "el punto culminante de la ciencia del siglo XVIII", "el primer sistema de filosofía de la naturaleza", el resultado de un "perfeccionamiento de las ciencias naturales".[66]

También en los escritos sobre la dialéctica de la naturaleza, en el ensayo sobre Feuerbach, en el *Anti-Dühring* y en la *Dialéctica de la naturaleza,* Engels sostiene la idea, desarrollada en detalle por Holbach en *Sistema de la naturaleza,* de una vinculación sin solución de continuidad de los fenómenos naturales; obviamente el modo en que trata de determinar esta vinculación ya no se limita al punto de vista mecánico. Otro elemento que hay que tener en cuenta para la interpretación del pensamiento de Engels es la filosofía romántica de la naturaleza y particularmente la del joven Schelling; mientras que en lo referente a Hegel, su filosofía de la naturaleza, por los motivos que explicaremos, aparece como menos importante respecto de la lógica del ser. En fin, han desempeñado un papel relevante para el pensamiento de Engels las teorías evolucionistas (contenidas en embrión en la especulación romántica sobre la naturaleza) y sobre todo el concepto de una "historia de la naturaleza" desarrollado por Lamarck y Darwin y enunciado ya por Buffon y por otros pensadores franceses del siglo XVIII.

Cuando Marx y Engels, a fines de la década de 1850, se vuelven de nuevo hacia la filosofía hegeliana, el interés que Marx muestra por Hegel se desarrolla en una dirección muy diversa de la que sigue Engels. Tema de la indagación de Marx es la economía política, que él trata "mediante la crítica [. . .] de llevar finalmente al punto en que sea posible exponerla en forma dialéctica".[67] Como ya hemos dicho, Marx se da perfectamente cuenta de los límites históricos objetivos de tal exposición. Engels, en cambio, interpreta resultados ya obtenidos por las ciencias modernas de la naturaleza a la luz de las categorías dialécticas, sin entrar en la problemática interna de las ciencias mismas. Él no puede dar —como hace Marx con la economía política— una nueva configuración a las ciencias de la naturaleza, y debe contentarse en cambio con organizar en un sistema los conocimientos que éstas proporcionan. Engels formula su programa de la siguiente manera:

El estudio empírico de la naturaleza ha acumulado una cantidad tan imponente de conocimientos positivos, que la necesidad de ordenarlos

de una manera sistemática y según sus intrínsecos nexos en cada rama particular de la investigación, se ha vuelto absolutamente impostergable.[68]

La situación histórico-cultural a partir de la cual Engels comienza a elaborar su programa se caracteriza por la definitiva emancipación de las ciencias naturales respecto de la filosofía, que se manifiesta en las obras chatamente mecanicistas, sea de los positivistas o de los materialistas vulgares, las cuales han experimentado un gran florecimiento en el curso de la conocida polémica sobre el materialismo ocurrida alrededor de 1855. Si bien Engels sostiene plenamente el punto de vista materialista, considera que debe distinguirse críticamente a sí mismo de vulgarizadores como Büchner, Vogt y Moleschott, y justamente con ese propósito introduce la dialéctica en la concepción materialista de la naturaleza. Emerge a este respecto un problema considerado justamente como fundamental en el debate parisino: si a la naturaleza, reducida a materia abstracta, se le pueden atribuir en líneas generales determinaciones dialécticas como "totalidad", "contradicción", "productividad", "negación inmanente", o si a toda teoría dialéctica va indisolublemente unida (aunque sea sólo como momento) la reflexión subjetiva.

Cuando en la *Fenomenología del espíritu* Hegel discurre acerca del pimpollo que al abrirse las flores va desapareciendo hasta que luego lo remplaza el fruto como su más alta verdad,[69] podríamos sentirnos tentados a interpretar el proceso allí descrito como dialéctica inmediata de la planta. Pero el verdadero tema del discurso no es aquí la vida de la planta fuera del pensamiento sino la vida de su *concepto.* Como ocurre a menudo, Hegel ejemplifica su dialéctica remitiéndose a procesos naturales orgánicos, a los que por otra parte no atribuye, por tratarse de algo inferior, un papel decisivo para el movimiento del concepto. La planta, en su inmediatez, no lleva la vida a su ser-para sí; "apenas roza los confines de la individualidad".[70] La planta sólo aparece estructurada dialécticamente para el pensamiento "racional", es decir, un pensamiento que la encuentra ya analizada por el intelecto abstracto en pimpollo, flor y fruto, y que hace de estos conceptos meramente intelectuales, "momentos de la unidad orgánica",[71] es decir los traduce en el concepto. Concebir la naturaleza de una manera racional significa sin embargo concebirla *como razón* (inmersa en la materialidad); en efecto, "si en el interior de la naturaleza sólo hay lo universal, cuando formulamos pensamientos, en ese interior de la naturaleza estamos junto a nosotros".[72] La filosofía de la naturaleza de Hegel se funda en la convicción de que "en la naturaleza el concepto

habla al concepto y que la verdadera figura del concepto, que ya se oculta por detrás de la dispersión de la infinita multiplicidad de formas, se mostrará a ésta [la filosofía]".[73]

Pero justamente ésta es la convicción a la que debe renunciar Engels como materialista inspirado en las ciencias naturales. Como le ocurre precisamente a Hegel en la "física racional",[74] Engels se ocupa de los resultados de la investigación empírica de las ciencias de la naturaleza, y por lo tanto de un universal que debe ser expuesto como un todo en "su propia necesidad inmanente".[75] Pero Engels se diferencia luego sustancialmente de Hegel porque quiere mantenerse rigurosamente en el plano de las ciencias naturales y no puede resolver por lo tanto aquellas nociones empíricas en su "concepto" dialéctico; en efecto, esto implicaría, en último análisis, su reducción a un *logos* divino. Un aspecto fundamental del pensamiento de Engels consiste por lo tanto en el hecho de que éste debe limitarse a proporcionar una disposición sistemática y orgánica —en el estilo de la "ciencia unitaria" positivista— a los resultados más generales de las ciencias empíricas; y por ende a algo que ya ha sido elaborado intelectualmente, que está condicionado por la situación histórica y se diferencia entonces en máximo grado del "en-sí" de la naturaleza. El hecho de que con este propósito Engels se sirva de categorías dialécticas no tiene mucha importancia y sigue siendo una simple aserción: luego que el intelecto ya ha fijado sus conocimientos, la reflexión los pone en una vinculación que sin embargo se mantiene como algo externo. Como no se preocupa en lo más mínimo de sus implicaciones especulativas, Engels "aplica" formas dialécticas de movimiento a los fenómenos de la naturaleza luego de haberlos munido de un signo materialista que debería substituir a la real "reelaboración" que se encuentra y se *puede encontrar* en Marx. Engels da definiciones perentorias como la siguiente: "La célula es el ser-en-sí hegeliano y recorre exactamente en su desarrollo el proceso hegeliano, hasta que finalmente se desarrolla de ella la idea, el organismo en cada caso perfecto".[76] O bien define la geología como "una serie de negaciones negadas", o también (lo que debería ser lo mismo) "una serie de sucesivas disgregaciones de viejas formaciones rocosas y de estratificaciones de nuevas formaciones".[77] El carácter diversamente artificioso, falsamente constructivo e incluso extravagante que dio origen a la mala fama de la filosofía de la naturaleza de un Hegel, conscientemente idealista, debe parecer quizás aun más desconcertante en Engels. Su tendencia materialista a conservar la ligazón con la base empírica de las ciencias naturales particulares entra en un conflicto insanable

con su tendencia dialéctica a presentar un todo estructurado en sí. Mientras que Hegel podía aún atribuir los evidentes defectos de su empresa a la naturaleza misma, cuya "impotencia" consiste en el ser la "exterioridad",[78] la "contradicción no disuelta" [79] que se sustrae al rigor del concepto (si bien este último es su "imagen interna"),[80] Engels no tiene ni siquiera esta posibilidad de defensa. Hegel se había esforzado en resolver la física empírica en la especulativa, pero manteniendo siempre firme su diferencia. Como Engels quiere en cambio manifestar su satisfacción ante toda filosofía de la naturaleza, y ver realizada la dialéctica en la naturaleza misma, independiente del pensamiento teórico, se ve obligado a considerar como dialéctico incluso el procedimiento prefilosófico de las ciencias naturales. Los procesos y las leyes descubiertos por las ciencias asumen para Engels el papel de "ejemplos demostrativos" de su teoría tendiente a una concepción dogmática del mundo. Así, "la unidad de todo movimiento en la naturaleza" es para él "un dato de hecho científico".[81] Engels sostiene que el movimiento de la naturaleza no es un "mero cambio de lugar", sino que "en el caso de aquellos campos de fenómenos que no se limitan a la mecánica es también un cambio cualitativo".[82] Si examinamos más atentamente el modo en que Engels concibe este movimiento en los casos particulares, nos damos cuenta de que se ve obligado a hacer amplias concesiones justamente a aquella mecánica que se preocupa de relativizar. La dialéctica con la que opera se le trasforma entre las manos en una nueva mecánica de la evolución, concebida a lo sumo de una manera más dúctil; hasta el punto de que, como él escribe, la dialéctica se agota "en el nexo causal del progreso de lo inferior a lo superior, que se realiza a través de todos los movimientos en zig-zag y los momentáneos regresos" [. . .].[83] Sin embargo Engels, sobre todo en la *Dialéctica de la naturaleza*, no se contenta con un simple nexo causal y pasa a teorizar una "acción recíproca universal",[84] en la cual ve un conocimiento que no puede ser superado, "porque detrás de él no hay nada más por conocer".[85] De esta manera él mismo admite que su modo de considerar a la naturaleza es, en último análisis, predialéctico. Por cierto que la acción recíproca, comparada con la causalidad mecánica, es categoría superior porque es más rica, pero también ella, como observa Hegel, se mantiene aún "por así decirlo en el umbral del concepto [. . .]. Si nos limitamos aquí a considerar un contenido dado únicamente bajo el punto de vista de la acción recíproca, este enfoque está en realidad absolutamente privado de concepto, porque se trata entonces de un desnudo dato de hecho y la exigencia de la media-

ción [...] queda [...] insatisfecha".[86] Engels prescinde deliberadamente de la retroacción de los hombres sobre la naturaleza,[87] de la presencia de aquella acción recíproca en el contexto de la naturaleza que lleva el nombre de trabajo social; pero es en cambio justamente el carácter históricamente cambiante de las necesidades lo que hace que el conocimiento, para apropiarse de los fenómenos naturales particulares, deba quebrantar continuamente la unidad del contexto de la naturaleza y volver cada vez a la relación causal particular. Sólo así los procesos necesarios de la naturaleza pueden ser mediados con los fines humanos. Justamente una teoría materialista deberá mantener en firme este punto: que sólo con la actividad social productiva, que determina el tránsito tanto real como conceptual de la causalidad a la acción recíproca y viceversa, e igualmente de esta última a la teleología, se pone en acto una dialéctica concreta.

Así como no es de por sí dialéctico un pensamiento que reconozca los límites del mecanicismo, tampoco es posible hacer coincidir, como querría Engels, dialéctica y "concepción histórica de la naturaleza".[88] Bastaría para demostrarlo el hecho de que las teorías evolucionistas de los siglos XVIII y XIX no fueron de ninguna manera teorías dialécticas, sino más bien tentativas de hacer funcionar también para el mundo orgánico y su desarrollo en el tiempo el punto de vista cuantitativo mecánico que ya se había afirmado mucho antes en la física. El materialismo histórico-natural, como el de Lamarck, considera que la evolución de las especies biológicas está condicionada por el efecto mecánico y por el cambio de factores ambientales. La serie de los seres vivientes sólo conoce gradaciones puramente cuantitativas, tránsitos pequeños, pero no saltos imprevistos. La impresión de que ocurren diferencias cualitativas depende del hecho de que a la ciencia le faltan determinados miembros intermedios. Testimonio de ello es aún en el fondo la teoría de Darwin.

Sin embargo, la especulación romántica denuncia, más aún que la investigación empírica misma, la imposibilidad de una dialéctica de la naturaleza del tipo que entrevé Engels. Schelling en su obra *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza], de 1799, diseña explícitamente una historia de la naturaleza, que él trata de deducir como "sucesión dinámica" [89] a partir de la naturaleza entendida como "actividad absoluta".[90] Al decir "dinámica" quiere significar una filosofía en condiciones de desvincular a la naturaleza del muerto mecanicismo y de trasformarla en desarrollo libre. Aunque

sea absolutamente productiva, la naturaleza está al mismo tiempo infinitamente inhibida por el hecho de que en ella operan tendencias de origen antagónico. En ninguno de sus productos se ha verificado la confluencia de aquellas tendencias. Por eso, cada uno de ellos es siempre también impulso a ir más allá de sí, productividad infinita —"el producto absoluto que siempre deviene y nunca es".[91] Así, la naturaleza no es ni productividad ni producto, sino el continuo tránsito de aquélla a éste. Schelling, como los naturalistas citados más arriba, mantiene su adhesión, pese a su idealismo, a los resultados de las ciencias particulares de su tiempo, lo cual significa que la tensión de productividad y producto, de fluidez y rigidez, es más el resultado de un método filosófico reflexivo, y por lo tanto de una descripción exterior, que de un método dialéctico inmanente. Por ello, no se puede hablar de un tránsito brusco de una cualidad a otra: "no hay que dejarse engañar por la aparente falta de continuidad. Estas interrupciones de la continuidad de la naturaleza sólo existen para la reflexión en relación con los productos, no para la intuición en relación con la productividad. La productividad de la naturaleza es continuidad absoluta. Por ende, no concebiremos el desarrollo de la organización de una manera mecánica sino de un modo dinámico, es decir no como una sucesión de los productos sino [. . .] de la productividad. Es sólo un producto que vive en todos los productos. El salto del pólipo al hombre parece por cierto enorme, y sería un trásito inexplicable si no existieran miembros intermedios entre ambos".[92]

Una breve comparación de este aspecto de la concepción de la naturaleza de Schelling con el correspondiente de Hegel parece tanto más oportuna porque hace resaltar la dura contradicción a que se expone el renacimiento de esta filosofía de la naturaleza en Engels: si éste quiere mantenerse en el terreno del surgimiento en el tiempo de las formas naturales unas a partir de otras, entonces su filosofía pierde el carácter dialéctico; si quiere mantenerse en cambio en el terreno dialéctico, se ve obligado, como antes le ocurría a Hegel, a refutar la existencia de una historia de la naturaleza. Escribe Hegel: "La naturaleza debe considerarse como un sistema de grados, cada uno de los cuales sale necesariamente del otro [. . .]: no ya en el sentido de que uno sea producido *naturalmente* por el otro sino en el sentido de que es producido así en la íntima idea, que constituye la razón de la naturaleza [. . .]. Ha sido una imprevista representación de la antigua filosofía de la naturaleza, y también de la nueva, el considerar [. . .] el tránsito de una forma natural [. . .] a una más alta como una producción dotada

de realidad exterior, que [. . .] fue relegada a la oscuridad del pasado. A la naturaleza le es propia justamente la exterioridad, por la cual ésta deja que las diferencias se separen entre sí y aparezcan como existencias indiferentes; el concepto dialéctico, que guía los *grados* en su progreso, opera en el interior de éstos".[93]

Si la dialéctica hegeliana afirma en general la unidad de lo lógico y de lo genético en la naturaleza, que no debe ser otra cosa que la "alienación" de la lógica, lo genético es devenir lógico atemporal. La metamorfosis corresponde sólo al concepto, "que es el único cuyo cambio es desarrollo".[94] En cuanto el concepto existe en la naturaleza como el individuo viviente, es éste el que se desarrolla y no el género. La dialéctica de la naturaleza expresa en Hegel un ordenamiento interno y no una historia real a la cual sólo se llega en el ámbito de la espiritualidad: "No se debe creer que una sucesión desnuda de esta clase se vuelva dinámica o filosófica o más comprensible, o como se quiera decir, cuando se utiliza la expresión del surgimiento".[95] Ahora bien, sería en verdad totalmente gratuito vituperar a Hegel por haber negado, en homenaje a la dialéctica especulativa, una historia de la naturaleza justo en el momento en que el concepto de evolución comienza a afirmarse no sólo en todos los sectores de la biología sino también en la filosofía misma. En todo caso Hegel no incurre en el error de liquidar la diferencia cualitativa entre el mundo natural y el mundo histórico, como debió hacer en gran medida Engels, cuya teoría del desarrollo pretende ser tanto "dinámica" en el sentido de Schelling, como "dialéctica" en el sentido de Hegel. Enredado en la contradicción que hemos señalado más arriba, Engels trata de escapar a ella teniendo mucho más presente la *Lógica* de Hegel que la *Filosofía de la naturaleza*, y en particular la lógica del ser, que Hegel define significativamente en la *Propedéutica* como "lógica ontológica". Engels sigue directamente con entusiasmo el teorema de la "línea nodal de las relaciones de medida", que en su opinión permite concebir el proceso real como proceso a la vez continuo y distinto. Los diferentes grados, que en la *Filosofía de la naturaleza* están insertos en un ordenamiento atemporal, se presentan en la *Lógica* como saltos cualitativos en la serie cuantitativa.[96] Igual que en su teoría de la naturaleza, Hegel piensa en este caso en nexos de carácter estructural más bien que histórico-evolutivo; pero eso queda oscurecido en parte por el hecho de que en las anotaciones opera con abundantes "ejemplos" (que había rechazado en otras ocasiones) a propósito de la inversión de la cualidad en cantidad y viceversa, tomados sobre todo de la química de su tiempo. Y

Engels, cuyo interés es desde el comienzo de tipo evolucionista y no lógico, se remite en primer lugar a estos ejemplos. Pero si la "línea nodal de las medidas sobre una escala de más y de menos" [97] se entiende en sentido inmediatamente histórico- natural, y el paso de los cambios cualitativos a cambios cuantitativos se entiende como "ley universal de la evolución", entonces no se puede negar razón a Habermas cuando observa que de esta manera Engels termina por dar vida a una "pseudodialéctica mecánica del crecimiento cuantitativo", que "tiene algo en común más bien con la diferencia cuantitativa de la filosofía natural de Schelling",[98] que con una dialéctica real: esta última se ubica muy por encima de los dualismos y de las polaridades que Schelling colocó en el centro de su concepción. Al concebir la unidad material del mundo no *en forma práctica* sino en forma metafísica, Engels incurre en sus últimas obras en un defecto en cierto modo análogo al que Hegel —por cierto comprometido él mismo en esta dirección— atribuye a Schelling, cuando le reprocha su "formalismo filosófico-natural".[99]

Acerca del modo en que Engels recibe la lógica del ser, se puede repetir lo que se decía sobre su relación con Hegel en general: rechaza el significado idealista de las categorías hegelianas. Cuando Hegel habla de "lógica objetiva", Engels tiende de inmediato a interpretar esta objetividad en el sentido de las ciencias naturales, mientras que para Hegel esa objetividad, como objetividad del ser, sólo subsiste en cuanto el ser, luego de haber retornado a la esencia como su fundamento, se muestra por último como "concepto", es decir como subjetividad absoluta. En lugar de reelaborar las categorías hegelianas en sentido concretamente materialista, y por lo tanto social, Engels las aplica desde fuera a los objetos particulares de las ciencias, los cuales se obtienen haciendo justamente abstracción de lo que los introduciría en la dialéctica: de la praxis histórica. Las categorías deberían tener valor para el mundo en general: así Engels supone ingenuamente que todo lo que la ciencia llega a conocer del mundo se refiere a su puro en-sí.

De hecho —e Hyppolite tiene razón al identificar el escollo principal— la historización de la naturaleza en Engels, y sobre todo en el marxismo soviético, lleva a una naturalización de la historia humana. Obviamente, no según el módulo del socialdarvinismo, cuya función y origen social fueron intuidos tanto por Marx como por Engels. Naturalización de la historia significa aquí que Engels degrada la historia trasformándola en ámbito especial de aplicación de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza: de esta manera allana el camino a la subdivisión

canónica de la teoría en materialismo dialéctico y materialismo histórico, que es típica de la ideología estaliniana, pero que carece de sentido desde el punto de vista de Marx. Que la historia humana la hagan seres *dotados* de conciencia es para Engels sólo un factor que complica un poco las cosas. A este propósito escribe lacónicamente: "Ahora también la naturaleza entera está resuelta en historia, y la historia sólo se diferencia de la historia de la naturaleza como proceso de desarrollo de organismos autoconscientes".[100] Cuando Marx habla de las "leyes naturales" de la sociedad, y afirma que la crítica de la economía política concibe el desarrollo de la formación social como un "proceso histórico-natural", en el cual las personas se trasforman en "personificaciones de categorías económicas",[101] esto significa que los hombres están sometidos a un sistema de condiciones materiales que se les contrapone sin posibilidad de control de su parte, como una "segunda naturaleza". No se trata de que este estímulo crítico se pierda en Engels; el *Anti-Dühring* se muestra particularmente claro a este respecto. Pero Engels parte de leyes de desarrollo de la naturaleza que tienen carácter "no valorativo", y de ellas quiere pasar luego a leyes sociales (aunque haya recorrido con Marx, en los años 40, el camino exactamente contrario); ocurre así que algunas de sus formulaciones se pueden interpretar de una manera afirmativa. Por un lado Engels muestra todavía una clara conciencia de que la objetividad de las leyes sociales es una apariencia porque éstas son siempre y solamente las leyes de la "actividad específicamente social de los hombres";[102] pero esta posición crítica, por otro lado, queda debilitada cuando él considera que el socialismo es el momento en que estas leyes serían "aplicadas con pleno conocimiento de causa y, así, dominadas". Para Marx, por el contrario, estas leyes, una vez resueltas en acciones racionales de los individuos libres, *desaparecen*. Engels identifica de un modo naturalista las leyes producidas por los hombres con las de la naturaleza física, que éstos sólo pueden aplicar y dominar.

Con Stalin, y en general con el estalinismo, surge sobre esta base la superstición de la objetividad inquebrantable de las leyes históricas, las cuales operan con independencia de la voluntad de los hombres y no se diferencian en nada de las leyes de la naturaleza.[103] No es casual que la ideología oficial haya sabido conciliar durante largos años este objetivismo acrítico con el subjetivismo más tosco, como ocurrió en el así llamado culto de la personalidad de Stalin: los dos lados son complementarios. Lo que Marx somete a crítica, se eleva en el estalinismo al rango de norma científica.

Los sujetos deben a lo sumo estar en condición de indagar estas leyes y de observarlas en su comportamiento. Estas leyes no existirían en absoluto sin la praxis humana, pero eso es algo totalmente omitido por una doctrina que, al servicio del poder, tiene como única finalidad "reproducir" la reificación de las relaciones humanas ya ocurrida en los hechos.

Un paso ulterior hacia adelante en el camino de la ontologización de una teoría originariamente crítica y radicalmente histórica consiste en lo siguiente: las categorías y las leyes del desarrollo dialéctico, que Engels mantenía aún en el ámbito de la conceptualización de las ciencias naturales, y que deben valer de la misma manera para la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, son separadas a continuación —sobre todo en Stalin y en Mao Tse-tung— de la problemática científica e interpretadas directamente como enunciaciones sobre el ser. De todo objeto se puede así afirmar con certeza axiomática y antes de su análisis específico que a él, como a todas las cosas del mundo, le son inherentes contradicciones. Esta tendencia se vio luego reforzada en la era posestaliniana. El concepto de "ontología" es acogido positivamente por autores como V. B. Tugarinov, y se anhela lograr un sistema de categorías que recuerda la filosofía de Nicolai Hartmann. La dialéctica, hipostasiada en una concepción general del mundo,[104] se reduce a un catálogo, cotidianamente adaptado a la situación política, de principios que son enhebrados a los contenidos como cáscaras vacías y esquemas desnudos.

Volvamos ahora a Marx, al modo en que él discute el problema de la dialéctica. Ante todo sorprende que a Marx, a diferencia de Engels, no se le haya ocurrido nunca codificar la dialéctica y coordinar sus formas de movimiento, la naturaleza y la sociedad, como ámbitos de objetos pensables por separado. Con la dialéctica Marx tiene desde el comienzo una relación realmente crítica. Aun percibiendo en ella, durante toda su vida, "la palabra absolutamente última de toda filosofía", Marx ha subrayado continuamente la necesidad "de liberarla de la apariencia mística que tiene en Hegel".[105] Marx está perfectamente consciente de que no se puede dar ejecución a esta tarea traduciendo la dialéctica en un galimatías de certezas ideológicas, sino mostrando caso por caso su inherencia en los procesos históricos del mundo humano. De ahí su rechazo del "materialismo abstractamente modelado sobre las ciencias naturales, que excluye el proceso histórico",[106] única perspectiva en la cual pueden ser enteramente comprendidos en cada caso los problemas y resultados de la investigación. La naturaleza aparece

siempre y solamente en el horizonte de la historia, que, para decirlo con énfasis, sólo tiene que ver con los hombres. Pero la historia es en primer lugar e inmediatamente praxis. El concepto de praxis, tal como se lo elabora en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, es el concepto *teóricamente* más importante de Marx. A él hay que volver continuamente para comprender con claridad qué significa en Marx el materialismo y con qué derecho se le puede llamar dialéctico. A diferencia de todas las exposiciones del materialismo soviético, el marxismo auténtico no es un hegelianismo materializado que se agota en sustituir simplemente un sustrato ontológico, el espíritu, por otro, la materia. Y tampoco es, como trataba de establecer Plejánov desde el punto de vista de la historia de las ideas, una "síntesis de dialéctica hegeliana y de naturalismo feuerbachiano". Es obvio que el marxismo auténtico no tiene nada en común con una cosmología mística, del tipo de la filosofía de la identidad de Bloch. La esencia del materialismo marxista se deforma cuando se lo considera como una alternativa puramente filosófica o directamente ideológica ante cualquier clase de idealismo. El materialismo marxista es también, sin embargo, crítica y superación —por cierto con motivaciones aún filosóficas— de la filosofía en cuanto filosofía. Orientado hacia la totalidad histórico-social, puede llegar a elevarse por encima de la filosofía, en cuanto considera que las cuestiones estrictamente filosóficas —sin negar, por otra parte, su alcance objetivo— son algo derivado y mediato. Y así también lo que Engels en su escrito sobre Feuerbach define como la "cuestión decisiva de toda la filosofía",[107] la cuestión "de la relación del ser con el pensamiento, del espíritu con la naturaleza", pierde absolutamente su importancia, pues ya está claro que conceptos como "pensamiento" y "ser", "espíritu" y "naturaleza", igual que los principios de explicación de las ciencias naturales, son productos surgidos de la praxis, instrumentos con los cuales los hombres tratan de resolver no problemas eternos sino problemas históricamente condicionados.[108]

Por cierto que el ser material, como infinidad extensiva e intensiva, precede a toda figura de la praxis histórica. Pero en cuanto adquiere significado para los hombres, ya no es más aquel ser material abstracto que debe ser puesto como un *primero* en sentido genético por una teoría materialista, sino que es un elemento derivado, algo apropiado mediante el trabajo social. Marx ha reconocido en todo su itinerario intelectual el carácter socialmente mediado de lo que en cada caso es naturaleza; él se interesa no tanto en los cambiantes contenidos de la imagen de la naturaleza como en

las condiciones históricas de su cambio. En uno de sus últimos trabajos, *Glosas marginales al "Tratado de economía política" de Adolfo Wagner*, Marx señala con menosprecio que sólo para "un profesor pedante" las "relaciones de los hombres con la naturaleza no son desde el comienzo de carácter práctico, es decir, relaciones fundadas por la acción, sino teóricas [. . .]".[109] Los hombres no están frente a los medios externos para la satisfacción de sus necesidades como ante "cosas del mundo externo", es decir con una actitud gnoseológica. "Los hombres comienzan como cualquier animal a comer, beber, etc., y por lo tanto no a «estar» en una relación sino a comportarse activamente, a apoderarse de ciertas cosas del mundo externo mediante la acción y a satisfacer así su necesidad. Comienzan por lo tanto con la producción [. . .]".[110] Estas expresiones de Marx no se entienden, sin embargo, en el sentido de una renuncia pragmatista a la teoría. La praxis histórica, como ya ocurría en Hegel (que en última instancia la determinaba como un modo del saber), es en sí "más teórica" que la teoría. La praxis ya ha producido la mediación de sujeto y objeto, aun antes de que llegue a ser tema de reflexión. En este punto se ve una vez más cómo Engels sitúa demasiado tarde el problema de la dialéctica. Si la "concepción materialista de la naturaleza" no debe ser sino una "simple aprehensión de ésta tal como es, sin agregados externos",[111] se recae en un realismo ingenuo que vuelve la espalda a la posición ya alcanzada por Hegel mismo y por Marx en la polémica de *La ideología alemana* contra Feuerbach. Tal "como la naturaleza se da", no es en absoluto aquel producto de laboratorio abstractamente cuantitativo, despojado de cualquier antropomorfismo, sino un mundo material cualitativamente rico, que debe ser apropiado mediante el trabajo colectivo. Por cierto, con la progresiva industrialización, justamente la reducción científica de todas las cualidades a cantidades resulta decisiva desde el punto de vista tecnológico y la ciencia natural misma se trasforma en una fuerza productiva. Por ello, sólo el proceso de conocimiento de la naturaleza, y no la naturaleza misma, puede ser dialéctico. Esta de por sí está privada de cualquier negatividad. La negatividad sólo aflora en la naturaleza con el sujeto que trabaja. Una relación dialéctica sólo es posible *entre* el hombre y la naturaleza. Con respecto al objetivismo, en sí ya no dialéctico, sostenido por Engels, el problema que él plantea respecto a si las leyes de la naturaleza son mecánicas o dialécticas resulta una cuestión puramente escolástica. "Ya el animal —había dicho Hegel— no tiene más esta filosofía realista, porque consume las cosas y demuestra, de esa

manera, que éstas no son absolutamente autónomas." [112] También el trabajo humano es un consumir lo dado no mediado, pero para Marx (como para Hegel) es contemporáneamente algo más: "consumo del consumir mismo; en la supresión del elemento material, supresión de este suprimir y por lo tanto *posición* del material mismo".[113] Se ve aquí qué defectuosa es la tesis tantas veces sostenida, sobre todo en la literatura tomista, que hace de Marx un realista en lo que respecta a teoría del conocimiento. Marx es por cierto un realista, porque toda actividad productiva presupone el material natural existente con independencia de los hombres. Pero al mismo tiempo no lo es, en cuanto los hombres para él no se detienen en la intuición feuerbachiana de lo no mediado sino que trasforman ese no mediado ininterrumpidamente dentro del cuadro de sus leyes. El trabajo es, *uno actu*, una anulación de las cosas no mediadas y su restitución como mediadas. Al ser siempre filtradas por el trabajo histórico, las cosas que existen independientemente de la conciencia representan, justamente en esta independencia, algo devenido, un en-sí traducido en el para-nosotros. Pero así pierde también vigencia la primitiva imagen del conocimiento como copia, en la cual se contraponen toscamente objeto y conciencia, mientras se descuida del todo el papel de la praxis, que es constitutivo para el objeto. El mundo objetivo no es un en-sí simplemente reflejado sino que es, en amplia medida, un producto social. Lo que aparece del lado de este producto "como propiedad quieta, en la forma del ser",[114] no debe inducirnos a engaño, pues es un agregado a la naturaleza originaria dada, y ya antes, del lado del trabajador, aparecía "en la forma de la inquietud", es decir, de la actividad dirigida a un fin. La conciencia en cuanto espíritu activo entra por ende continuamente en la realidad que ella reproduce. La misión de la conciencia consiste en no capitular ante la realidad, que como una pared de piedra circunda a los hombres. Y puesto que el conocimiento vuelve a dar vida a los procesos histórico-humanos ya extinguidos en los hechos cumplidos, demuestra que la realidad es un producto de los hombres y, por ello, trasformable: así, el concepto más importante del conocimiento, la praxis, se trastrueca en el concepto de acción política.

## NOTAS

[1] Ya en su trabajo fundamental de 1952 G. A. Wetter había establecido sorprendentes analogías entre el materialismo dialéctico en su versión soviética y la escolástica tomista: "Creemos no exagerar cuando afirmamos que el materialismo dialéctico en su actual versión soviética oficial está mucho más cerca de la «forma mentis» escolástica que de la hegeliano-dialéctica, aunque se mantengan ciertas expresiones y conceptos hegelianos, pero privándolos de su sentido idealista por medio de la «inversión dialéctica» y dotándolos simplemente del adecuado al sano buen sentido. Justamente la trasposición engelsiana de la dialéctica a la naturaleza así como la importancia particular que se atribuye a las categorías estalinianas de «posibilidad» y «realidad» hace que el actual materialismo dialéctico soviético sea una forma de pensamiento íntimamente mucho más afín a la teoría aristotélico-tomista de la potencia y el acto que a una auténtica dialéctica hegeliana" (Gustav A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 2ª ed., Friburgo, 1956, p. 576).

[2] Véase, por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, París, 1948, p. 228.

[3] Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

[4] A propósito de la actual interpretación sartriana de la relación entre marxismo y existencialismo cf. "Questions de méthode", publicado como introducción a la obra de Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960. En los últimos años la filosofía sartriana ha desempeñado un papel semejante como correctivo también en Polonia, pero sobre todo en Checoslovaquia.

[5] Georgy Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, p. 17, nota 1.

[6] *Ibídem*, p. 240.

[7] Este motivo, en antítesis con la posición "ontológica" de Hegel, es desarrollado ampliamente por Herbert Marcuse, en *Vernunft und Revolution*, Neuwied y Berlín, 1962, pp. 274-282.

[8] MEGA, t. V, 1ª secc., Berlín, 1932, p. 567.

[9] *Deutsche Ideologie*, p. 74.

[10] *Das Kapital*, t. I, pp. 186 y ss.

[11] *Ibídem*, t. I, p. 192.

[12] *Ibídem*. Véase también t. I, p. 540.

[13] *Ibídem*, t. I, p. 189. Véase también t. I, p. 533.

[14] *Ibídem*, t. I, p. 350.

[15] *Ibídem*.

[16] *Ibídem*, t. I, p. 368.

[17] *Ibídem*, t. I, p. 369.

[18] *Ibídem.*

[19] *Ibídem*, t. I, p. 376.

[20] Aparecido con el título de *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pp. 373-413.

[21] *Ibídem*, p. 375.

[22] *Ibídem.*

[23] *Ibídem*, p. 376.

[24] *Ibídem.*

[25] *Ibídem*, p. 377.

[26] *Ibídem*, p. 378.

[27] *Ibídem.*

[28] *Ibídem*, p. 379.

[29] *Ibídem*, p. 384.

[30] *Ibídem*, p. 385.

[31] *Ibídem*, p. 388.

[32] *Ibídem*, p. 391.

[33] *Ibídem*, p. 389.

[34] *Ibídem*, p. 396.

[35] *Ibídem*, p. 397.

[36] *Ibídem*, p. 79.

[37] A propósito de los aspectos especulativos de lo que Marx entiende por "intercambio orgánico" entre hombre y naturaleza, véase el cap. II, § 2 del presente libro.

[38] *Grundrisse*, p. 763.

[39] *Das Kapital*, III, 869.

[40] *Ibídem*, p. 940.

[41] *Grundrisse*, p. 388.

[42] *Ibídem*, p. 396. Las formas de socialización que preceden a la producción capitalista se producen y se reproducen en el tiempo y, en este sentido, *tienen* historia (precisamente como la naturaleza prehumana tiene una historia que se mantiene exterior a su esencia), pero no *son* historia, porque sus condiciones subjetivas y objetivas de existencia no salen del contexto de la totalidad de la naturaleza y no se trasforman en *productos* histórico-humanos.

[43] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. 264 y ss.

[44] *Ibídem*, p. 262 y ss.

[45] *Grundrisse*, p. 387.

[46] *Ibídem*, p. 187.

[47] Sobre esta dialéctica de la forma y del contenido, fundamental para la construcción de la crítica de la economía política, véase *ibídem*, pp. 211-213.

[48] *Ibídem*, p. 396.

[49] *Ibídem*, p. 188.

[50] *Ibídem*, p. 313.

[51] A este respecto cf. *Das Kapital*, t. I, p. 404.

[52] *Grudrisse*, p. 159.

[53] *Ibídem*, p. 203.

[54] *Ibídem*, p. 364.

[55] *Ibídem*, p. 363.

[56] *Ibídem*, p. 364.

[57] *Critique de la raison dialectique*, ya cit.

[58] *Grundrisse*, p. 945.

[59] *Ibídem*, p. 945.

[60] *Das Kapital*, t. I, p. 753.

[61] Esta dialéctica se trasformaría obviamente en una pura mecánica, si se quisiese afirmar, como hace Robert Heiss (*Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*, Colonia-Berlín, 1963, p. 402) que para Marx "existe un factor constantemente positivo, las fuerzas de producción, y un factor constantemente negativo, las relaciones de producción". Ningún momento de la totalidad se mantiene abstractamente idéntico. Marx alude al hecho (véase *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 267) de que la dialéctica de los conceptos de fuerza productiva y de relación de producción está sometida a límites que pueden ser establecidos, sin que con ello se deje de lado la "diferencia real" entre éstos. Precisamente porque la relación capitalista que se desarrolla como relación de producción amplía extraordinariamente las relaciones del mercado y del intercambio e incrementa la socialización de los procesos de producción al generar una forma cualitativamente nueva de producción, actúa no sólo como "forma de desarrollo", en cuyo interior se pueden desplegar las fuerzas productivas, sino que es al mismo tiempo fuerza productiva, una esencial fuerza productiva. Viceversa, una vez consolidada esta relación, a ella le corresponde de hecho aquella función que destacaba Marx, de impedir el crecimiento de las fuerzas productivas.

[62] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. II, p. 252.

[63] Una explicación, no secundaria, de que en la época actual falte, aparte de algunos intentos insuficientes, una crítica realmente económica del capitalismo, consiste también en que la inmanencia de su sistema, investigada por Marx, resulta perjudicada en su pureza por la presencia del mundo comunista. Hoy ya no es posible considerar el sistema de los países orientales como un simple factor de modificación, que actúa mecánicamente desde afuera. Como ha explicado Herbert Marcuse en su ensayo sobre el marxismo soviético, en la "definición" de la sociedad occidental debe entrar la de la sociedad oriental, y viceversa.

[64] *Grundrisse*, p. 945.

[65] *Die heilige Familie*, p. 260.

[66] En Marx-Engels, *Werke*, t. I, Berlín, 1957, p. 551.

[67] Carta de Marx a Engels del 1º de febrero de 1858, en Marx-Engels, *Werke*, t. XXIX, Berlín, 1963, p. 275.

[68] *Dialektik der Natur*, p. 31.

[69] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 10.

[70] *Ibídem*, p. 187.

[71] *Ibídem*, p. 10.

[72] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. IX, Glockner (*System der Philosophie* 2), Stuttgart, 1958, p. 48.

[73] *Ibídem*, p. 722.

[74] *Ibídem*, agregado al § 244, p. 32.

[75] *Ibídem*, § 246, p. 37.

[76] Carta de Engels a Marx del 14-7-1858, en Marx-Engels, *Werke*, t. XXIX, ya cit., p. 338.

[77] *Anti-Dühring*, p. 167.

[78] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. IX, p. 49.

[79] *Ibídem*, p. 54.

[80] *Wissenschaft der Logik*, t. II, p. 231.

[81] *Dialektik der Natur*, p. 31. En esto la ortodoxia soviética, hasta nuestros días, sigue a Engels.

[82] *Anti-Dühring*, Berlín, 1953, p. 467.

[83] *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Viena-Berlín, 1927, p. 51.

[84] *Dialektik der Natur*, p. 246.

[85] *Ibídem*.

[86] *Sämtliche Werke*, t. VIII, Glockner, Stuttgart, 1964, pp. 346 y ss.

[87] *Ludwig Feuerbach*, ya cit., p. 55.

[88] *Ibídem*, p. 35.

[89] F. W. J. Schelling, *Werke*, t. I, secc. 3, Stuttgart y Augsburgo, 1858, p. 6.

[90] *Ibídem*, p. 13.

[91] *Ibídem*, p. 16.

[92] *Ibídem*, pp. 53 y ss., nota.

[93] *Sämtliche Werke*, al cuidado de Glockner, t. IX, § 249, pp. 58 y ss.

[94] *Ibídem*, p. 58.

[95] *Ibídem*, p. 60.

[96] Respecto de la aceptación de esta teoría hegeliana por parte de Engels, cf. sobre todo su carta a Marx del 14-7-1858, en Marx-Engels, *Werke*, t. XXIX, ya cit., pp. 337-339.

[97] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. I, p. 380.

[98] Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied am Rhein y Berlín, 1963, p. 272, véase también pp. 270-272.

[99] Véase *Phänomenologie des Geistes*, p. 41.

[100] *Dialektik der Natur*, p. 252.

[101] *Das Kapital*, t. I, p. 8.

[102] *Anti-Dühring*, p. 351.

[103] Véase J. W. Stalin, *Ökonomische Probleme des Sozialismus in der URSS*, Berlín, 1953, pp. 4 y ss.

[104] Examinó detenidamente este hecho Herbert Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied a. R. y Berlín, 1964, pp. 136-155.

[105] Carta de Marx a Lassalle, del 31-5-1858, en Marx-Engels, *Werke*, t. XXIX, ya cit., p. 561.

[106] *Das Kapital*, I, p. 389.

[107] *Ludwig Feuerbach*, ya cit., p. 28.

[108] Engels mismo recomienda por lo demás tal actitud de pensamiento cuando al plantear aquel problema agrega, al mismo tiempo, que "no menos que cualquier religión, tiene sus raíces en la obtusión e ignorancia propias de las condiciones primitivas de vida".

[109] Marx-Engels, *Werke*, t. XIX, Berlín, 1962, pp. 362 y ss.

[110] *Ibídem.*

[111] *Ludwig Feuerbach*, ya cit., p. 80.

[112] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 314 de la trad. italiana, Bari, 1954.

[113] *Grundrisse*, p. 508.

[114] *Das Kapital*, t. I, p. 189.

# PREFACIO A LA EDICIÓN ITALIANA

"La actual ontología del *Diamat* (Materialismo dialéctico) se puede examinar sin referirse en absoluto a la obra de Marx, y en el fondo no tiene ya nada que ver con un análisis de la forma capitalista de producción." En los filósofos soviéticos, "la concretez de las relaciones sociales se disuelve en la «suprema forma de movimiento de la materia»". Una ingenua y grosera "metafísica de la naturaleza" ha tomado entonces el lugar del análisis materialista-histórico, desarrollado por Marx, de la sociedad burguesa contemporánea. Son palabras de Schmidt en este libro.

Y sin embargo, puesto que el "materialismo dialéctico" ruso no es un producto espontáneo sino que se desarrolló sobre la base de la "dialéctica de la naturaleza" de Engels, la diferencia entre Marx y sus intérpretes soviéticos obliga a examinar también la diferencia entre Engels y Marx. De aquí el objeto específico de la investigación de Schmidt. En Marx y en Engels hay una concepción distinta de la naturaleza. En Marx, la naturaleza siempre aparece sólo en el horizonte de la historia humana, en relación con la producción social y, por ende, como objeto del análisis materialista-histórico. En Engels, en cambio, este nexo se elimina. Para él, naturaleza e historia no se interrelacionan en la praxis social, es decir en el trabajo y en la producción; más aún, el hombre sólo aparece como producto de la evolución y espejo pasivo del proceso natural, antes que como agente histórico y "fuerza productiva". "La metafísica sostenida hasta hoy por el materialismo dialéctico soviético" se apoya —dice el autor— sobre las tesis desarrolladas en el *Anti-Dühring* y en la *Dialektik der Natur* [Dialéctica de la naturaleza]. En efecto, mientras en Marx naturaleza e historia están inescindiblemente entretejidas entre sí, para Engels constituyen dos campos diversos de aplicación del método dialéctico. Con Engels, "los momentos de la dialéctica se desvinculan de los contenidos históricos concretos y se hipostasían en las «tres leyes fundamentales» enunciadas en la *Dialéctica de la naturaleza*". De ello resulta que al trasformarse la materia en un *Weltprinzip* [Principio cósmico], "la dialéctica se trasforma en lo que no es de ninguna manera en Marx: en una concepción del

universo, en un principio positivo del mundo". De esta manera Engels ha allanado "el camino a la subdivisión canónica de la teoría en materialismo dialéctico y materialismo histórico, que es típica de la ideología estalinista pero que carece de sentido desde el punto de vista de Marx". Con Stalin, y en general con el estalinismo, surgió sobre esta base la superstición de la inconmovible objetividad de las leyes históricas, que actúan independientemente de la voluntad de los hombres y no se diferencian en nada de las leyes de la naturaleza. Un paso ulterior hacia adelante por el camino de esta "ontologización" de la teoría de Marx —"originariamente crítica y radicalmente histórica"— consiste en lo siguiente: que "las categorías y las leyes del desarrollo dialéctico, mantenidas aún por Engels en el ámbito de la conceptualización de las ciencias naturales, y que deben valer del mismo modo para la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, a continuación —sobre todo en Stalin y en Mao Tsé-tung— son aisladas de la problemática científica e interpretadas sin más ni más como enunciaciones sobre el ser". De todo objeto se puede afirmar así con certeza axiomática y antes de su análisis específico, que, como todas las cosas del mundo, tiene contradicciones que le son inherentes. Esta tendencia se vio reforzada ulteriormente en la era posestaliniana. El "materialismo dialéctico" (Schmidt presenta el ejemplo de Tugarinov, pero también se podría dar el de las últimas obras de Lukács) se ha trasformado cada vez más en una ontología del viejo cuño, del tipo de la de Nicolai Hartmann. "Hipostasiada en una concepción general del mundo, la dialéctica se reduce a un catálogo, adaptado cotidianamente a la situación política, de principios que se enhebran con los contenidos como una ristra de huecos carozos de avellanas y desnudos esquemas."

Desde Engels, por lo tanto, hasta el *Diamat.* Parecería que debiéramos asistir a una reedición de las objeciones formuladas contra el "materialismo dialéctico" de Lukács a Korsch en 1923. Pero la crítica de Schmidt se refiere tanto al *Diamat* cuanto al así llamado "marxismo occidental". Si la naturaleza no se resuelve en los momentos de una "dialéctica" hipostasiada metafísicamente, tampoco se resuelve en los modos históricos de su apropiación práctica humana. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács ha mostrado así, justamente, que la conciencia que se tiene de la naturaleza, como la naturaleza misma, están condicionadas histórica y socialmente; sólo que —agrega Schmidt— "la naturaleza no es sin embargo para Marx *solamente* una categoría social". En el materialismo histórico la trasformación social de la naturaleza y la autonomía de la naturaleza misma "constituyen una unidad, dentro de la cual

el lado subjetivo no desempeña en absoluto el papel «creador» que le atribuye Lukács": "el mundo material, «filtrado» por el trabajo humano, pero no producto de éste, sigue siendo aquel sustrato «existente sin contribución del hombre», que tantas veces subrayó Marx". En *Historia y conciencia de clase*, en cambio, Lukács ha caído en una tesis "neohegeliana-actualista". Al confundir la teoría del "fetichismo" o la alienación, desarrollada en *El capital*, con la teoría de la alienación de Hegel (según la cual el "fetiche" no es la mercancía sino el objeto natural mismo, en cuanto objeto externo al pensamiento), Lukács ha confundido la crítica revolucionaria de la sociedad burguesa moderna con la crítica idealista del materialismo y de la ciencia.

En una palabra, el ataque que lleva Schmidt contra el "materialismo dialéctico", no sólo no implica en absoluto un repudio del punto de vista materialista (como en Lukács y Korsch en 1923); más aún, ese ataque se produce justamente a la luz y sobre la base de este punto de vista. El *Diamat* no es materialismo. El *Diamat* es una inconsciente "filosofía romántica de la naturaleza". La diferencia entre el "materialismo dialéctico" y el "marxismo occidental" equivale, si se mira bien, a la diferencia entre dos variantes internas del idealismo. Engels ha hipostasiado y "ontologizado" la dialéctica, convencido de que esta ontología (que por otra parte no es sino la filsofía de la naturaleza misma de Hegel) era el materialismo auténtico. Lukács, que ha criticado este error, se mantuvo sin embargo, en *Historia y conciencia de clase*, en el punto de vista de un idealismo subjetivo. En ambos casos, la dialéctica lo es todo y el materialismo nada. A diferencia de cuanto afirma el escrito de Engels sobre Feuerbach, o sea que "el mundo no debe concebirse como un complejo de *cosas* completadas, sino como un complejo de *procesos*", para Marx —escribe Schmidt— "pensar dialécticamente los procesos no constituye ninguna alternativa abstracta de la conciencia cosificada" o metafísica. De hecho, "si no se pueden considerar las cosas de un modo rígido y metafísico como completadas e inmutables sin caer en el error, así, inversamente, tampoco se las puede resolver sin residuos en los momentos de los procesos sociales que las median" (como hizo Lukács), ya que "esto constituiría un error metafísico igual con el signo invertido". Se trata más bien —concluye Schmidt— "de explicar la concreta dialéctica de inmediatez y mediatez del ser material en su forma cada vez existente".

Subsiste por lo tanto el problema de un encuentro entre materialismo y dialéctica (tanto es así que Schmidt conserva y utiliza en sentido positivo el término "materialismo dialéctico", distinguiéndolo

sin embargo netamente de lo que en general se entiende con esta palabra: el *Diamat* de Engels y de sus seguidores rusos). Sólo que este problema ya no se plantea a nivel de la "dialéctica de la naturaleza" sino de la *gnoseología crítica*. Para Marx la naturaleza no es sólo un "en-sí" ni sólo un "para-nosotros". Es, o una condición objetiva independiente del hombre o una objetivación y un producto de la actividad laboral humana. Es o un "inmediato" o un "mediato".

La prioridad de la naturaleza externa, que Marx mantiene sin duda con firmeza, no le impide sin embargo percibir que la naturaleza es también un resultado de la acción histórica del hombre, y, por lo tanto, que no es sólo un *prius* o un punto de partida, sino también un "último" o un punto de llegada. Este nexo de inmediatez y mediación, en el cual se expresa el carácter materialista e histórico del análisis de Marx, es también lo que distingue —como bien lo vio Schmidt— su materialismo del de Feuerbach. "El hombre de Feuerbach no aparece como fuerza productiva independiente, sino que se mantiene ligado a una naturaleza prehumana." Inversamente, la naturalidad y la actividad del hombre se median, para Marx, en el *trabajo*. En la estructura del trabajo y de la actividad productiva —en cuanto ésta es "dependencia del hombre respecto del mundo objetivo y de sus leyes", o trasformación del mundo por obra de la praxis humana— "se refleja, dice Schmidt, la unidad contradictoria de los momentos del conocer en la concepción de Marx". En esa misma medida para Marx, a través de la mediación de la praxis histórica, se compenetran entre sí "un realismo gnoseológico y un subjetivismo orientado en sentido social".

En otras palabras, por medio del concepto de praxis Marx salva "tanto el motivo idealista de la producción", es decir, la *tätige Seite* [el lado activo] a que alude en la primera tesis sobre Feuerbach, "como el motivo de la independencia de la realidad exterior respecto de la conciencia". Estos dos momentos no suprimibles de la conciencia encuentran su unidad en la práctica productiva y en el trabajo. En el trabajo, los hombres se comportan a la vez como materialistas sensistas y como idealistas subjetivos. "Como materialistas sensistas, porque deben enfrentarse con la dura materia independiente de ellos, y están ligados a las propiedades mecánicas, físicas y químicas de esta materia" ("todo momento de la actividad física de los hombres —dice Schmidt— les muestra que tienen que ver con cosas reales de la naturaleza y no con meros «complejos de sensaciones», según una terminología positivista-machiana"). Por otra parte, en el trabajo los hombres "se comportan como idealistas

subjetivos, en tanto someten los elementos naturales a sus fines, y obedecen por ello continuamente a la exigencia marxista de pasar de la interpretación de la realidad dada a su trasformación".

El lenguaje trasluce cierta ingenuidad, pero en conjunto está bien captada la posición de Marx. Marx es y no es un realista. Es un "realista porque toda actividad productiva presupone el material natural existente con independencia de los hombres. Pero al mismo tiempo no lo es, en tanto para él los hombres no se detienen en la intuición feuerbachiana de lo inmediato, sino que lo trasforman ininterrumpidamente en el cuadro de sus leyes". El análisis es justo. Y sin embargo, olvidando por un instante que el libro de Schmidt es un trabajo juvenil y que sería injusto pedirle demasiado, en este caso, quizá, desearíamos que presentara desarrollos analíticos más amplios. El problema del doble carácter de la naturaleza, en tanto "inmediatez" y "mediación", condición y producto, "punto de partida" y "punto de llegada", es en Marx el problema, complejo, de la relación entre proceso lógico y proceso real, deducción e inducción, desarrollo "según el concepto" y desarrollo "según la naturaleza": un problema del cual depende y que ilumina —como se sabe— toda su relación con la filosofía clásica. El hecho de que en el libro de Schmidt no se desarrolle aún este problema en todas sus implicaciones, queda no obstante compensado, al menos en parte, por la segura conciencia que el autor muestra de la dirección hacia la que debe conducir sus ulteriores investigaciones. "Existe entre Marx y Kant —escribe Schmidt— una relación que hasta ahora no ha sido suficientemente considerada [. . .]. Para Marx, como para Kant, forma y materia se mantienen externas una respecto de la otra [. . .] Entre Kant y Hegel, Marx asume una posición mediadora difícilmente definible. Su crítica materialista de la identidad hegeliana de sujeto y objeto lo reconduce a Kant [. . .] Pero Marx, aun manteniendo la tesis kantiana de la no identidad de sujeto y objeto, reafirma la posición poskantiana que no descuida la dimensión histórica y percibe que el sujeto y el objeto entran en síntesis y relaciones mutables."

Creo que es necesario estar bien interiorizado de la comprensión del pensamiento de Marx y, al mismo tiempo, bien fuera de todos los lugares comunes de la historiografía filosófica marxista (sin excluir los de *El joven Hegel* y los de *El asalto a la razón* de Lukács), para apreciar la inteligencia y la calibrada precisión de estas breves consideraciones de Schmidt en torno a la posición mediadora en que se encuentra el pensamiento de Marx respecto del de Hegel y Kant. Sus consideraciones son, naturalmente, sólo

primeras aproximaciones, simples *aperçus* para un trabajo por realizar. Tampoco diremos, a juzgar por el último ensayo que conocemos del autor —"Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie" en *Kritik der politischen Ökonomie heute 100 Jahre "Kapital"*, Frankfurt a.M./Viena 1968, pp. 30-43—, que haya agotado el problema. Y sin embargo, la insistencia con que Schmidt vuelve a él, incluso en la introducción a la edición italiana de su libro, es la prueba, a nuestro parecer, de la importancia que atribuye a la cuestión. Se trata —escribe— de "determinar con mayor precisión la singular posición de Marx entre Kant y Hegel; ésta resulta del hecho de que Marx, de acuerdo con Hegel, rechaza reflexiones gnoseológicas anteriores a la indagación de los contenidos concretos del saber, pero al mismo tiempo, como materialista, no puede aceptar la consecuencia que Hegel extrae del rechazo de la teoría del conocimiento: la identidad de sujeto y objeto"; por lo cual —concluye Schmidt— "se replantea así objetivamente para Marx la cuestión kantiana de los «elementos constitutivos» de los objetos del conocimiento".

Por otra parte, el relieve acordado al problema gnoseológico en Marx no impide a Schmidt ver cómo para Marx, en rigor, ya no se da una gnoseología propiamente dicha, y cómo aquellas que eran las cuestiones de la gnoseología y antropología filosófica tradicionales son desalojadas por él de su lugar y trasladadas al nuevo terreno de las "relaciones sociales de producción".

No insisto sobre este punto, de gran importancia, porque está desarrollado en el segundo y tercer capítulo de este libro. Aludo más bien a unas pocas cuestiones donde me parece que no se puede estar de acuerdo con Schmidt, o que sólo es posible estarlo con ciertas reservas. La primera de tales cuestiones se refiere al juicio sobre los *Nationalökonomie und Philosophie, Sammlong der Pariser Manuskripte* [Manuscritos económico-filosóficos de 1844]. El autor ve en ellos, cediendo quizás un poco a una moda de estos últimos años, una "antropología" aún "abstracta y romantizante". Sin querer de ninguna manera establecer un privilegio para este texto respecto de las obras de la madurez de Marx, creo que este juicio de Schmidt se adapta, mucho más que a los *Manuscritos* mismos, a la mala literatura que creció en torno de ellos, sobre todo en Francia, en la segunda posguerra. En el desarrollo del pensamiento de Marx, los textos del 44 señalan un momento positivo e importante por toda una serie de razones que no podríamos examinar aquí sin extendernos demasiado. Entre ellos y *El capital* —como se reconoce, por lo demás, en una nota del segundo capítulo de este libro— el

"anillo de conjunción" está por cierto representado por los *Grundrisse*; pero se trata, justamente, de un anillo de *conjunción*: lo cual quiere decir que entre los *Manuscritos* y la obra mayor hay mucha más continuidad que ruptura.

Lo mismo puede decirse en lo que respecta a los conceptos de "alienación" y "extrañamiento", cuyo uso tiende Schmidt, en muchos puntos, a limitar a la obra juvenil de Marx —fastidiado (y en esto nadie querrá, por cierto, considerarlo equivocado) por la corrupción y banalización en que cayeron estos términos en el debate cultural de hoy. También en este caso, por legítima que resulte la repugnancia, creo que conviene resistir a ella, ya que el amplio espacio que ocupa el tema de la "cosificación" o extrañamiento en todos los escritos de la madurez, desde los *Grundrisse* hasta las *Theorien über den Mehrwert* [Historia crítica de la teoría de la plusvalía], es la mejor confirmación de cuán poco fundadas están las contraposiciones reiteradas (en último lugar la de Althusser y sus amigos) entre el Marx de la obra juvenil y el de *El capital*.

Un último punto se refiere a la interpretación del concepto de "proceso laboral" simple, que Marx trata al comienzo del capítulo quinto del primer libro de *El capital*. Si he entendido bien, Schmidt tiende a interpretar este concepto como si significase que para Marx existe un "intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza" antecedente e independiente de cualquier forma de sociedad, intercambio que "se remonta a las relaciones históricas *presociales* con la naturaleza". Si así fuera, es cierto que Schmidt tendría razón al hablar de un "elemento especulativo indudablemente contenido en su [de Marx] descripción del proceso laboral". Pero temo que en este punto Schmidt caiga en un error de interpretación.

Si bien en una perspectiva diversa, este motivo concerniente al "proceso laboral" vuelve a presentarse en la primera parte del apéndice. Sobre la base de la sección de los *Grundrisse* que lleva el nombre de "Formas que preceden a la producción capitalista", el autor establece una separación y una diferencia de principio entre el "carácter natural-ahistórico de la historia preburguesa" y la "historicidad" que surge con las condiciones capitalistas modernas. "Mientras las formas precedentes de la mediación de la naturaleza —escribe Schmidt— eran en el fondo formas de su «automediación» y esto en cuanto el sujeto mediador (sea como individuo o como comunidad) seguía siendo una parte de la inmediatez natural, ahora en cambio la mediación de la naturaleza se hace rigurosamente histórica por ser social."

Es indudable que subsiste aquí un problema. Se trata de aquella diferencia a la que Marx alude ya en la *Einleitung* [Introducción] de 1857, que caracteriza las condiciones precapitalistas en lo que respecta a su "naturalidad", en comparación con las modernas. "En todas las formas en que domina la propiedad inmueble —escribe Marx— la relación con la naturaleza es aún predominante. En aquellas, en cambio, donde domina el capital, prevalece el elemento social, producido históricamente." Pero si Schmidt quiere llevar esta diferencia hasta el punto de sostener, según me parece, que las condiciones precapitalistas son condiciones "naturales-ahistóricas", creo que en este caso es difícil coincidir con él. El está *hanté*, a mi parecer, por la definición que da Marx, en el capítulo quinto de *El capital*, del "proceso laboral". "*El proceso laboral*, como lo hemos expuesto en sus momentos *simples* y *abstractos* —escribe Marx— es actividad finalista para la producción de valores de uso; apropiación de los elementos naturales para las necesidades humanas; condición general del intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza; condición natural eterna de la vida humana; por lo tanto, es independiente de toda forma de tal vida, y más aún, es igualmente común a todas las formas de sociedad de la vida humana. Por ello no hemos necesitado presentar al trabajador en relación con otros trabajadores. Han sido suficientes por una parte el hombre y su trabajo, por la otra la naturaleza y sus materiales. Tal como por el sabor del grano no se siente quién lo ha cultivado, tampoco se ve por este proceso en qué condiciones se desarrolla, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo el ojo inquieto del capitalista, no se ve si lo cumple Cincinato arando sus escasas yugadas o el salvaje que abate a una bestia de una pedrada."

El proceso así descripto por Marx es el proceso laboral *simple*, es decir algo que, como tal (vale decir, en su "simplicidad") *nunca* ha existido. El proceso laboral es siempre un proceso laboral social, es decir, mediación e intercambio con la naturaleza no de un hombre puro y simple, sino de uno que es siempre miembro de una *determinada sociedad*, miembro de determinadas *relaciones sociales* (como ocurre justamente con el esclavo del mundo antiguo, con Cincinato o con el asalariado agrícola moderno).

El análisis del "proceso laboral", en su separación o abstracción de la *forma social*, al cual procede Marx al comienzo del capítulo quinto, está dictado por la exigencia de explicar aquello que, en su opinión, es el fenómeno esencial del mundo moderno: es decir, no sólo el hecho de que el aspecto *individual* y el *social* del trabajo se presentan separados (trabajo "concreto" *y* trabajo humano "igual"

o "abstracto", trabajo productor de "valores de uso" *y* trabajo productor de "valor"), sino también el hecho de que el primero, es decir el "proceso laboral", se trasforma, en el capitalismo, en *medio* e instrumento para la realización del otro, es decir, del "proceso de valorización".

Mencionados estos pequeños reparos o, para expresarnos más correctamente, estos pocos puntos que nos parecen los más discutibles, confirmamos de inmediato un juicio ampliamente favorable acerca del libro. Si se piensa que este trabajo de Schmidt es la reelaboración de una tesis de doctorado que escribió bajo la guía de Horkheimer y Adorno en los años 1957-60, la impresión que se experimenta es la de estar ante un joven estudioso del marxismo, provisto de auténtico talento. Esta impresión resulta confirmada y profundizada, a nuestro parecer, por la lectura del ensayo agregado en apéndice al presente volumen, que Schmidt escribió en 1962, y que muestra claramente su rápida maduración sea en lo que respecta a la más eficaz posesión de los medios expresivos como al dominio conceptual, más firme y seguro, de los problemas tratados.

El libro, como el lector observará, está pleno de citas de Horkheimer y Adorno e, inclusive, de Marcuse. Acerca de esta circunstancia, naturalmente, cada uno puede pensar lo que quiera. Nuestra impresión, hablando francamente, es que Schmidt se muestra bastante más positivo y concreto que sus maestros; y que en el curso de sus pensamientos aquéllos han influido bastante poco, salvo quizás en algunas de las páginas menos felices del capítulo cuarto. Si así no fuese y si las citas, tan abundantes, debieran entenderse como algo más que afectuosos "homenajes académicos", ello querría decir que Schmidt tiene aún que crecer.

No quiero insinuar que el Instituto de Frankfort haya incubado en su seno una [. . .] víbora (si bien es con todo cierto que la Providencia tiene recursos infinitos). Digo solamente que Schmidt me parece un marxista en serio. De las páginas de este libro suyo no salen bien parados Ernst Bloch y su extravagante "principio de la esperanza". En el ensayo sobre *Ontología existencial y materialismo histórico en Herbert Marcuse* (*Antworten auf Herbert Marcuse*, editado por Jürgen Habermas, Frankfurt a.M., 1968, páginas 17-50) —un escrito bastante más incisivo y eficaz si se lo lee en el original alemán—, el filósofo de la "contestación" es reducido, a mi parecer, de una manera gentil pero inexorable, a sus propios límites, límites de un epílogo del "nihilismo" heideggeriano y de su "revuelta" irracionalista contra la historia.

En el prefacio a la edición italiana Schmidt ha destacado que la finalidad que él se proponía con su libro era "llamar la atención sobre el contenido filosófico que tienen también los escritos de Marx posteriores a 1850", y de ahí "la *acribia* filológica" de su procedimiento. Permítasenos concluir formulando un elogio de esta *acribia*. Vivimos en una época —como ya se ha observado— de "marxistas honorarios": marxistas "por instinto" que nunca leyeron un renglón de Marx, o —también— marxistas tan inteligentes y refinados que ya trabajan (como se dice en *Para leer El capital*) sobre los "silencios blancos" de Marx, más bien que sobre la mole conspicua de páginas que él cubrió de tinta. Frente a estos fuegos de artificio, incluso esa dosis de didactismo que el libro de Schmidt conserva de su origen como tesis de doctorado parece una pequeña pero rara victoria de la forma sobre el caos.

LUCIO COLLETTI

# ADVERTENCIA A LA EDICIÓN ITALIANA

Debe resultarle particularmente grato al autor de una obra sobre Marx que ésta se publique también en un país como Italia, que ha contribuido no poco en el campo internacional a la discusión de la teoría socialista.

Lo que impresiona sobre todo en las interpretaciones italianas de Marx es la modalidad desprejuiciada con que se enfrentan los problemas, la actitud no dogmática, la tendencia a menudo predominante a ver en el materialismo dialéctico no un cuerpo cerrado de tesis "ideológicas" (*weltanschaulicher*), sino más bien una teoría negativa, absolutamente crítica y orientada de modo predominante hacia la andadura histórica de la praxis humana; una teoría que se funda sobre categorías formuladas en relación con una situación social en la cual éstas deben ser superadas y negadas. A partir de Gramsci, a quien corresponde el gran mérito de haber subrayado el tránsito de la filosofía a la historiografía (como se produce señaladamente en *Die deutsche Ideologie* [*La ideología alemana*] y que ha entendido la concepción materialista de la historia como "historicismo absoluto", "humanismo absoluto de la historia", "inmanentismo absoluto" o también "filosofía de la praxis", hay en el seno del marxismo italiano una fuerte tendencia a poner en primer plano el rol de lo que las *Thesen über Feuerbach* [Tesis sobre Feuerbach] llaman actividades "objetiva", "revolucionaria", "crítico-práctica". Y esto fuera tanto de una ontología doctrinaria, siempre dispuesta a hacer de la realidad nada más que la suma de los "casos de aplicación" de leyes codificadas del movimiento, como de la hostilidad positivista hacia el pensamiento, que restringe el marxismo en sentido "economicista".

Me asocio sin reservas a esta postura. Mi posición fue indudablemente precisándose en el curso de los últimos años. Como no estoy en situación, a causa de urgentes tareas, de reelaborar, como sería deseable, el presente trabajo (escrito como tesis de doctorado bajo la guía de Horkheimer y Adorno en los años 1957-60 y publicado en 1962), deseo por lo menos definir, aunque sea brevemente, algunos motivos que podrían servir para una futura nueva edición y para ulteriores estudios.

El libro fue en su tiempo uno de los primeros en intentar la utilización de los escritos económico-políticos de la madurez de Marx (sobre todo *Das Kapital* [El capital] y el así llamado *Rohentwurf* [*Grundrisse*] de los años 1857-59), para la interpretación *filosófica* de la obra marxiana. De esta manera se oponía a las numerosas tentativas, muy a menudo de inspiración existencialista, realizadas para reducir la teoría de Marx a una "antropología" abstracta, centrada sobre la problemática de la alienación contenida en los escritos juveniles, en particular en los *Manuscritos* parisinos de 1844. Me proponía llamar la atención sobre los contenidos filosóficos que tienen incluso los escritos de Marx posteriores a 1850. Me preocupé por ello de someter a examen bajo este aspecto una serie de textos. De ahí la *acribia* filológica de mi procedimiento. En algunos respectos considero hoy de un modo distinto la relación existente entre marxismo y filosofía, tan discutida a partir de Korsch y Lukács. Mientras entonces en el § 1 del capítulo I se trataba de individualizar el nexo del materialismo de Marx con el materialismo filosófico en general, sostengo hoy en forma decidida la opinión (expresada solamente de modo implícito en el libro) de que el materialismo marxista sólo se explica secundariamente a partir de su contraposición esencialmente filosófica con el idealismo, y que en cambio constituye, ante todo, una negación de la filosofía, aunque esta negación esté cargada aún de motivos filosóficos. Desde tal punto de vista, la caracterización del rol de Feuerbach en el desarrollo intelectual de Marx, contenida sobre todo en el primer capítulo, llegaría hoy a resultados más positivos. Recientemente, en mi estudio titulado *Para una nueva lectura de Feuerbach*, en el primero de los dos volúmenes de la edición de Feuerbach que estuvo a mi cuidado (*Anthropologischer Materialismus, Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a.M./Viena, 1967, pp. 5-64), he tratado de demostrar que justamente el concepto de "praxis mediadora", que Marx y Engels dirigen polémicamente contra Feuerbach, debe muchísimo a este último. El método "antropocéntrico" de Feuerbach, su sensualismo y realismo "práctico", anticipan la teoría materialista-dialéctica de la praxis como horizonte universal en el cual aparece toda realidad, sea humana o extrahumana.

El materialismo marxista correctamente entendido renuncia a cualquier toma de posición sobre el mundo material que haga abstracción de las formas práctico-espirituales de su "apropiación" histórica a través de la sociedad, pero no por ello pone en duda de un modo escéptico o agnóstico la objetividad de nuestro saber. Hoy, como entonces, no me persuaden las objeciones provenientes

del sector ortodoxo contra mi crítica (§ 2 del capítulo I) de la fragmentaria dialéctica de la naturaleza de Engels. No sólo considero imposible deducir la idea de un humanismo revolucionario del automovimiento de una "materia" (interpretada desde el punto de vista de las ciencias particulares), sino que refuerzo además mis reservas gnoseológicas que creo haber desarrollado de manera aun más concreta en mi ensayo titulado *Historia y naturaleza en el materialismo dialéctico*, que he decidido incluir en esta edición italiana.

Esto me pareció oportuno inclusive porque en el presente ensayo se trata de determinar mejor, respecto a la correspondiente sección del libro (capítulo II, § 2), la dialéctica contenida en el concepto marxista de "intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza". En la mencionada sección del libro el problema era esencialmente el de definir los límites "existentes por naturaleza" de toda dialéctica histórica, el hecho de que justamente la forma "concreta" del trabajo humano, no la "abstracta", es imposible de suprimir. En el ensayo anexo, en cambio, me propongo limitar la dialéctica "elemental" y propiamente no histórica del intercambio orgánico, a las épocas históricas preburguesas. Me doy perfecta cuenta de la contradicción inherente al hecho de haber subrayado en un primer momento el carácter "no ontológico" del materialismo de Marx, y haber introducido luego, en cambio, el concepto de una "ontología negativa": ésta es sin embargo una contradicción objetiva, no un error que haya que eliminar en el plano terminológico o producto de la incoherencia lógica.

En lo que respecta al tercer capítulo con sus reflexiones gnoseológicas, que concentró particularmente mi interés, advierto con particular desazón que no estoy actualmente en condiciones de ponerlo al nivel alcanzado desde aquel entonces. Recuerdo simplemente aquí algunos ensayos sobre teoría de la historia como teoría del conocimiento, que he publicado a continuación:

1. *Henri Lefèbvre y la interpretación actual de Marx.* (Agregado a mi traducción de Henri Lefèbvre, *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt a.M., 1966).

2. *Historia e historiografía en la dialéctica materialista*, en *Folgen einer Theorie. Essays über "Das Kapital"*, Frankfurt a.M., año 1967.

3. *El concepto de conocimiento en la crítica de la economía política*, en *Kritik der politischen Ökonomie. Hundert Jahre "Kapital"*, Frankfurt a.M., 1968.

Para el resto puede bastar la consideración de que estoy actualmente ocupado en desarrollar el § 3 del capítulo III en una cons-

trucción sistemática de la teoría del conocimiento de Marx. Me propongo determinar con mayor exactitud la singular posición que ocupa Marx entre Kant y Hegel: ésta resulta del hecho de que Marx, de acuerdo con Hegel, rechaza las reflexiones gnoseológicas anteriores a la indagación de los contenidos concretos del saber, pero al mismo tiempo, como materialista, no puede aceptar la consecuencia que Hegel deduce de aquel rechazo de la teoría del conocimiento: la identidad de sujeto y objeto. Se replantea así objetivamente para Marx la cuestión kantiana de los "elementos constitutivos" de los objetos del conocimiento. No por cierto en el sentido de que se recurra simplemente a la filosofía trascendental, sino sobre la base de todo lo que había alcanzado la crítica, de Hegel a Kant. El elemento constitutivo del mundo de la experiencia cotidiana, que se funda sobre la intersubjetividad, en la cual se apoyan también en última instancia las ciencias, es según Marx la "praxis" como totalidad histórica de las relaciones de producción; tal praxis debe distinguirse sea en el seno del elemento constitutivo de las actividades particulares de carácter práctico, tecnológico, científico, político. etc., sea de aquello que Marx llama, en sentido amplio, "praxis revolucionaria".

Tales distinciones no son siempre suficientemente especificadas en la relación actual del libro, lo que ha llevado, con referencia a la concepcción de la utopía del capítulo cuarto, a un equívoco de tipo tecnocrático, como si Marx hubiese pensado en una ampliación meramente cuantitativa de las formas existentes del dominio sobre la naturaleza y no en algo cualitativamente nuevo: es decir, dominar el dominio sobre la naturaleza. Lo cual tiene siempre su fundamento en las funciones de la razón instrumental, pero al mismo tiempo provoca la inmanente autocorrección de éstas, es decir, libera al dominio sobre la naturaleza de la maldición de ser contemporáneamente un dominio sobre los hombres.

He reelaborado estilísticamente el libro y, en la medida de lo posible, también el contenido. En la esperanza de que aún en la forma actual pueda tener alguna utilidad, lo recomiendo a la atención crítica del lector italiano.

A. SCHMIDT

Frankfurt am Main, febrero de 1968.